nzenburg

olutheit,
stigkeit
und
önlichkeit
Gottes
bei
leiermacher

Absolutheit, Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes bei Schleiermacher.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

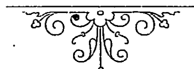
vorgelegt

von

Eugen Franzenburg, 1877-

aus Tempelhof bei Berlin.

Tag der mündlichen Prüfung: 13. Mai 1902.



Buchdruckerei der Schreiberhau-Diesdorfer Rettungsanstalten.
Diesdorf bei Gäbersdorf, Kr. Striegau.

Die eigentliche Bedeutung Schleiermachers für das Geistesleben des 19. Jahrhunderts liegt ohne Zweifel im Gebiet der evangelischen Theologie: wie Luther als Reformator der christlichen Religion, so ist Schl. mit Recht als Reformator der wissenschaftlichen Theologie gefeiert worden.

Aber man würde doch fehlgehen, wollte man seiner Philosophie wenig oder gar keine Beachtung schenken; im Gegenteil würde sein theologisches Hauptwerk „Der christliche Glaube“ in seinen entscheidendsten Sätzen ohne eine genaue Kenntnis seiner philosophischen Prämissen gar nicht verstanden werden können; und alle die schweren Vorwürfe, die man gegen den grossen Theologen erhoben hat, indem man ihn immer wieder als Pantheisten oder gar als Atheisten verschrie, haben zum nicht geringen Teil ihre Begründung darin, dass man seine theologischen Anschauungen ohne Rücksichtnahme auf seine Philosophie sich zum Verständnis zu bringen suchte, ein Versuch, der bei einem so scharf und konsequent systematisierenden Denker wie Schl. ohne Erfolg sein musste.

Damit soll freilich noch keineswegs, gleichsam im voraus, ein Urteil über Schl. Gottesbegriff gefällt, vielmehr nur betont sein, dass, wenn man auch durch das Studium seiner Dogmatik zu einer dem christlichen Glauben widersprechenden Gottesidee bei ihm kommen sollte, dies Resultat doch die Herbigkeit eines Vorwurfs verlieren muss, sofern man es sich nur angelegen sein lässt, die Theologie Schl. aus seiner Philosophie heraus zu begreifen.

Nun ist es zwar gerade Schl., der mit aller Energie den Grundsatz vertreten hat, dass die Religion völlig unabhängig von jeder Philosophie sein müsse, und dass demgemäss auch

die Dogmatik als die Wissenschaft von dem Zusammenhange der religiösen Erkenntnisse ohne innere Beziehung zur spekulativen Philosophie stehe, dieser vielmehr nur äusserlich in der dialektischen Sprache und in der systematischen Anordnung zu entsprechen habe (Dialektik S. 533; vergl. auch „Glaubenslehre" § 28, 3). Aber auf der andern Seite betont Schl. doch ebenso nachdrücklich, dass jeder Theologe seine philosophischen Anschauungen mit seinen theologischen zur „Einheit des Bewusstseins" bringen müsse, damit sich kein Widerspruch zwischen der höchsten objektiven Funktion des menschlichen Geistes, dem spekulativen Bewusstsein, und der höchsten subjektiven, dem frommen Selbstbewusstsein, ergebe; ja, noch mehr: der wissenschaftliche Mensch darf sich auch noch nicht mit dem Nichtvorhandensein eines solchen Widerspruches zufrieden geben, sondern muss danach streben, der Zusammenstimmung seiner Theologie und Philosophie sich positiv bewusst zu werden (Glaubenslehre I: „Durch die Dogmatik darf der Wissbegierige nicht in Widerspruch geraten mit den Prinzipien seines Forschens;" die scharfe Entgegensetzung von Philosophie und Dogmatik hat nur den Sinn: „Sie bleiben ganz aussereinander in ihrer Entstehung" Dial. S. 529: „Es ist Sache der spekulativen Vernunft, sich über ihr Verhältnis zur religiösen zu verständigen"). Schl. selbst hat diese Forderung aufs strengste befolgt: in seiner Philosophie ist seine Theologie vollkommen anerkannt, und umgekehrt, wie er das in der bekannten Stelle in seinem Brief an Jakobi ausdrückt: seine Philosophie und seine Dogmatik seien fest entschlossen, sich nicht zu widersprechen. Die Dogmatik habe über die wissenschaftliche Wahrheit ihrer Aussagen die Philosophie als Richterin über sich, die Philosophie andrerseits die thatsächliche Wirklichkeit des in der frommen Erfahrung gesetzten Gehaltes nicht hinwegzudisputieren, sondern zu begreifen.

Auf diesem Doppelten, die Philosophie von der Religion gänzlich zu lösen und doch wieder seine theologischen Erkenntnisse mit seinen philosophischen in Einklang zu bringen, beruht eine fernere Bedeutung Schl.s, nämlich die wirkliche

Abgrenzung, aber auch Aussöhnung zwischen Theologie und Philosophie zuerst angebahnt zu haben.

Als grundlegenden Begriff sowohl für Schl.s Philosophie wie für seine Theologie kann man wohl seine eigentümliche Gottesvorstellung bezeichnen. Davon, dass man diese klar erfasst, hängt überhaupt das Verständnis der meisten Werke Schl.s ab. Es ist darum nicht zufällig, dass sein Gottesbegriff die lebhaftesten Erörterungen seiner Anhänger und Schüler, aber auch seiner Gegner herausforderte.

Die vorliegende Arbeit hat es sich zur Aufgabe gemacht, den Gottesbegriff Schl.s durch seine Hauptwerke „Die Reden", „Monologe", „Glaubenslehre" und die „Dialektik" zu verfolgen und zwar nach den wichtigsten Bestimmungen desselben, der Absolutheit, Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes. Damit hofft sie zugleich den Erweis zu liefern, dass Schl. den Entschluss, seine Theologie nirgends seiner Philosophie widersprechen zu lassen, wirklich ausgeführt hat.

An die Darstellung selbst wird sich bei jedem Abschnitte eine Kritik knüpfen, die freilich stets bemüht sein wird, sich in dem Rahmen der Schleiermacherschen Voraussetzungen zu halten, entsprechend dem historischen Charakter der ganzen Arbeit, also im Grunde nur Verständnis und Vergleichung der Gedanken Schl.s selbst beabsichtigt.

Der Gottesbegriff Schl.s verteilt sich in der Weise auf seine Theologie und Philosophie, dass für die Absolutheit und Geistigkeit Gottes in der Hauptsache seine philosophische, für die Persönlichkeit wesentlich seine theologische Weltanschauung in Betracht kommt. Für jene sind die Hauptquellen die Dialektik, die Reden und die Monologe, für diese vornehmlich die Glaubenslehre und in gewisser Hinsicht wieder die Reden, ohne dass damit eine streng durchzuführende Scheidung für die Benutzung dieser Quellen gemacht werden soll.

I.

Die Absolutheit Gottes.

Von der Absolutheit Gottes als der grundlegenden und umfassendsten Bestimmung seines Wesens nehmen wir unsern Ausgang. Bei der Behandlung dürften wir Schl.s Auffassung am ehesten und richtigsten wiederzugeben im stande sein, wenn wir nach folgenden, auch für ihn massgebenden drei Gesichtspunkten verfahren:

1. Das Absolute in seinem Ansichsein.
2. „ „ „ „ Verhältnis zur Welt.
3. „ „ „ „ „ zum menschlichen Individuum.

1. Das Absolute in seinem Ansichsein.

In der Dialektik thut Schl. auf Seite 533 (Anm.) die sehr bezeichnende Äusserung, dass wir dem Absoluten eigentlich nichts anderes als es selbst zum Prädikat geben können; damit soll gesagt sein, dass wir völlig unvermögend sind, von dem Absoluten an sich irgend eine positive Aussage zu machen, dass vielmehr eine solche nur geschehen kann „in Analogie mit dem Sein als dem Gegenstande der Spekulation“ (vergl. auch S. 527 und 532). So trägt Schl.s Gottesbegriff in seinem reinen Ansichsein überhaupt keinen konkreten Inhalt; alles Sein fällt auf die Seite der Welt. Was die menschliche Vernunft über Gott „an und für sich“ aussagen kann, ist nur Negatives; jeder Gedanke über Gott ist nur dann richtig, wenn er in demselben Augenblick wieder negiert wird.

Der Grund für dies Unvermögen des menschlichen Geistes, von Gott etwas Positives auszusagen, liegt in seiner Endlichkeit und in der damit notwendig gegebenen Beschränktheit. Wie sollte das Endliche das Unendliche fassen können? Auch hier gilt der Grundsatz: Finitum non est capax infiniti. Schl. steht hierin völlig auf dem Standpunkt des Areopagiten und des Nikolaus Cusanus, dass Gott als die

absolute Einheit und Unendlichkeit weit besser durch Negationen als durch Affirmationen begriffen werde.

Daneben macht unser Philosoph noch einen zweiten Grund geltend, der uns verbietet, positive Aussagen über Gott zu machen. Wie in so vielen andern Beziehungen, so zeigt sich auch in dieser Hinsicht eine bedeutsame Annäherung Schl.s an Spinozas System. Dieser sieht in Gott das ens absolute indeterminatum, weil er überzeugt ist, dass von dem unendlichen Sein als reiner Bejahung (Eth. I, prop. VIII, schol. I: absoluta affirmatio) alles fern zu halten sei, was eine Beschränkung oder Verneinung in sich schliesst, also überhaupt jede nähere Bestimmung; denn determinatio negatio est. Nach epist. 50 und 41 legt jede nähere Bestimmung im Grunde Gott nicht ein neues Wesensprädikat bei, bereichert also nicht unser Wissen über ihn, bezeichnet überhaupt nichts Positives, sondern bedeutet eine Beraubung, einen Mangel an Existenz, reduziert also unser Wissen, weil sie sich nicht auf das Sein, sondern auf das Nichtsein eines Dinges bezieht und den Unterschied einer Sache von einer andern deutlich macht, also eine Beschränkung ausdrückt.

In dieser Gedankensphäre bewegt sich Schl. am deutlichsten auf Seite 416 seiner Dialektik. Er redet hier von der Gottheit als dem „unbedingten Sein“, das auch ein „Nichts“ genannt werden könne. In diesem Satz sind die beiden vorher dargelegten Meinungen, dass man zu einer adäquaten Gottesvorstellung am besten auf der via negationis gelange und dass jede positive Aussage über das Absolute einer Aufhebung desselben gleichkomme, vereinigt, wie sie ja sachlich auch wirklich identisch sind: „unbedingt“ d. h. nichts anderes als indeterminiert, bestimmungslos; nur ist der Ausdruck, das Absolute sei auch ein „Nichts“, gegen das Missverständnis zu schützen, als solle mit ihm überhaupt Gottes Realität geleugnet sein; nach dem Zusammenhange ist es offenbar in demselben Sinne zu verstehen, wie etwa im neubasilidianischen Systeme der *οὐκ ὢν ϑεός*; „Nichts“ d. h. nichts Besonderes, Bestimmtes, kein Einzelnes, kein „Etwas“. Das Absolute muss also als eine unterschiedslose,

schlechthin in sich einfache und ungeteilte Einheit gedacht werden, in der keine Bestimmtheit mehr als Bestimmtheit und Einzelheit existiert. Das Absolute ist die völlige Indifferenz, die alle Differenzen und Unterschiede neutralisiert.

Indem Schl. leugnet, dass Gott irgendwie gewusst werden könne, stellt er sich auf den Standpunkt des Kritizismus Kants. Gott und menschliches Wissen schliessen einander grundsätzlich aus. Das Wissen postuliert stets Bestimmtheiten, nur das Bestimmte kann gewusst werden, Gott aber verneint alle Bestimmtheiten in sich. Aber darin geht Schl. über Kant hinaus, dass er behauptet, Gott könne auch mit dem Willen nicht erreicht werden. Wenn Kant vor dieser Konsequenz sich scheut, so bedenkt er nicht, dass nur das Gewusste gewollt werden kann. In dieser Hinsicht ist der Gottesbegriff Kants von dem Schl.s sehr verschieden; denn ein Gott, der gewollt werden kann, ist nicht mehr das Bestimmungslose, sondern das in sich bestimmte Unendliche, nach Schl. nicht mehr das schlechthin Absolute. Überhaupt besteht für Schl. zwischen Wollen und Denken kein prinzipieller Unterschied, vielmehr lassen sich beide Funktionen des menschlichen Geistes auf eine reduzieren, insofern nämlich auch das Wollen als ein Denken begriffen werden kann, nur dass ihm das Sein nachfolgt, nicht wie diesem vorangeht (Dial. S. 148). Seite 523 heisst das Wollen das „vorbildliche Denken“; während das Denken im engeren Sinne das Sein „abbildet“, ist das Wollen bestrebt, sich dem Sein „einzubilden“. Hier ist das Subjekt das Thätige, dort das Leidende (500 f.). Von dem Kritizismus Schl.s aus ist es auch begreiflich, dass er den Ausdruck „Begriff der Gottheit“ (S. 86) zurückweist, da es ebensowenig einen Begriff Gottes als ein Urteil über ihn geben könne. Aber das von Schl. beliebte Wort „Idee Gottes“ ist doch kaum minder verdächtig, zumal da er selbst S. 111 die Ideen den „Realismus der Begriffe“ nennt und damit andeutet, dass er unter „Idee“ etwas Objektives, Seiendes, nicht bloss Gedachtes versteht.

Noch an verschiedenen andern Stellen der Dialektik betont Schl. seinen kritischen Standpunkt; so, wenn er be-

hauptet, dass Gott in keinem wirklichen Denken vorkomme, überhaupt nur „Denkgrenze“ sei (S. 399, 383, 424, 428 u. s. f.); dass das „Transcendente jenseits alles Denkens liege“ (448, 472, 476, 454).

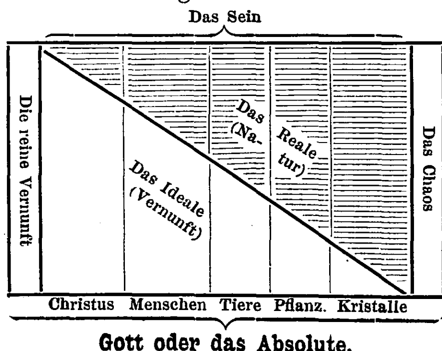
Denselben Kritizismus vertritt Schl. auch in seiner Glaubenslehre. Wohl erkennt er der religiösen Sprache die Berechtigung zu, konkrete Aussagen über Gott und sein Wesen zu machen, wie er das ja wirklich in seiner Dogmatik und in seinen Predigten oft genug gethan hat, unterscheidet also aufs strengste zwischen spekulativen und religiösen Aussagen; aber er ist sich doch dessen bewusst, dass auch der Fromme keine adäquate Gottesvorstellung haben könne, sondern dass das „Menschenähnliche“ sich in der Dogmatik nur nicht vermeiden lasse, wenn überhaupt eine solche zu stande kommen soll; doch tröstet er sich damit, dass das Anthropomorphisieren Gottes nur im Aussprechen und in der Wiedergabe der religiösen Erfahrungen vorhanden ist, diesen selbst jedoch nicht zu grunde liegt (Gll. I, 35). Aber der Einfluss von Schl.s Gottesidee auf die Dogmatik ist doch im grossen und ganzen ein limitierender gewesen, wie denn Schl. überhaupt kein Freund einer spekulativen Gottesidee war.

Unser Philosoph sucht also seinen Gottesbegriff zu gewinnen durch fortgesetzte Abstraktion von allem Endlichen vermittels der Idee des Absoluten. Wenn wir nun aber des Näheren zusehen, was das Absolute ihm in seinem eigentlichen Sinne bedeutet, so werden wir zugeben müssen, dass diesem gänzlich Negativen letztlich doch etwas Positives zugrunde liegt, und erst dann wird uns der tiefste Grund klar werden, weshalb weder das Wissen noch das Wollen Gott rein an und für sich „haben“ können.

Schon oben bemerkten wir beiläufig, dass Schl. das Absolute als völlige Indifferenz fasst, in der alle Differenzen und Unterschiede aufgehoben sind. Der Begriff der Indifferenz spielt nun überhaupt für Schl.s Gottesidee eine massgebende Rolle. In hohem Grade ist hier eine Abhängigkeit von Schelling spürbar; sie tritt uns in den Schlagwörtern Indifferenz und Differenz, Ideales und Reales, Identität von

Denken und Sein, Subjektivem und Objektivem und relatives Überwiegen des einen Faktors über den andern sozusagen handgreiflich entgegen. Auch durch die Chronologie ist eine Beeinflussung Schl.s durch Schelling nahe gelegt. Aber trotzdem ist Schl.s System nicht etwa nur als ein „blosser Absenker" des Schelling'schen zu betrachten, sondern als durchaus selbständige Leistung.

Schl. betont zunächst den nur relativen Gegensatz zwischen Idealem und Realem, insofern sich alles Ideale auch wieder als Reales und alles Reale als Ideales denken lässt, nur jedesmal im umgekehrten Verhältnis. Stellt man sich auf den Standpunkt des Idealen, so erscheint von dorther alles Reale als ein vermindertes Ideales und umgekehrt. Das ist Punkt für Punkt die Schelling'sche Betrachtungsweise. Danach lässt sich die Gesamtheit des Seins gewissermassen als eine Linie mit zwei entgegengesetzten Polen vorstellen, in deren Mitte der Indifferenzpunkt liegt. Dieser wäre also vom realen Pole aus das Nichtmehrreale und Nochnichtideale, vom idealen Pole aus das Nichtmehrideale und Nochnichtreale; aber unter beiden Formen haben wir das ganze Sein. Jeder qualitative, spezifische Unterschied zwischen Realem und Idealem ist hier beseitigt und an seine Stelle ein nur quantitativer, gradueller gesetzt. Vielleicht ist das beifolgende bildliche Schema, das durch die Darstellung selbst noch im einzelnen genauer erklärt werden wird, geeignet, eine klare Vorstellung von Schl.s Begriff des Absoluten zu vermitteln.



Das Sein umfasst nach obigem Bilde die Gesamtheit des Realen und Idealen, aber nicht mehr das Chaos und die reine Vernunft, die als blosse Grenzbegriffe unsrer Erkenntnis selbst nicht wirklich sind. Wir sehen, wie es nichts Reales giebt, das nicht am Idealen in irgend einem Grade teil hätte, und umgekehrt; die Stufenfolge für das Mass, in dem alles Seiende sowohl am Idealen wie am Realen partizipiert, soll durch die Querlinien im Rechteck angedeutet sein. Absteigend vom Idealen zum Realen ist sie die folgende: Christus, die Menschheit, die Fauna, die Flora, die Kristalle. Das sie alle umfassende Prinzip aber ist Gott oder das Absolute.

Wie sehr diese Betrachtungsweise an die spinozistische Unterscheidung der einen Substanz und ihrer beiden Attribute, Denken und Ausdehnung, anklingt, darauf braucht nur hingewiesen zu werden. Auch für Schl. ist das Ideale Prinzip aller Vernunftthätigkeit, das Reale Prinzip aller organischen Thätigkeit; jenes ist Denken, dieses ist Sein. Aber trotzdem besteht ein durchgreifender Unterschied zwischen der Schleiermacherschen und der Spinozaschen Auffassung des Gegensatzes. Nach Spinoza haben die beiden Formen der Wirklichkeit, Denken und Ausdehnung, schlechterdings nichts miteinander gemeinsam: beide Reihen laufen parallel nebeneinander her, ohne sich je zu berühren oder aufeinander zu beziehen; beide Betrachtungsweisen schliessen sich gegenseitig aus, wenngleich es sich beide Male um ein und dasselbe Sein handelt. Bei Schelling und Schl. jedoch steht, wenn ein konkreter Gegenstand unter der idealen Form betrachtet wird, sich ein plus des Idealen und ein minus des Realen gegenüber, unter der realen Form umgekehrt. Während also Spinoza einen absoluten Gegensatz zwischen Geistigem und Natürlichem, wenigstens für die Betrachtungsweise, konstituiert, jedes bloss quantitative Überwiegen des einen über das andere, jedes Mischungsverhältnis rundweg leugnet, sucht die Theorie Schl.s diesen absoluten Gegensatz auf einen nur relativen zurückzuführen. Der Gegensatz des Idealen und Realen lässt sich auf der idealen Seite näher als Gegensatz von Denkendem und Gedachtem, Subjekt und Objekt, Aktivität

und Passivität, Thun und Sein darstellen, lauter Gedanken, die sich auch bei Schelling finden, Spinoza aber fern liegen.

Der erwähnte Unterschied zwischen beiden Denkern, Schl. und Spinoza, ist trotz der scheinbaren Berührung so gross, dass man vielmehr eine Entlehnung des Gedankens der beiden Reihen von Kant annehmen muss; nur dass Schl. das, was bei Kant nur zwei Stämme unsrer Erkenntnis sind, Sinnlichkeit und Vernunft, in zwei verschiedene Formen des Seins überhaupt, des Geistigen und Natürlichen oder des Idealen und Realen, umgewandelt hat. Von diesem kantischen Standpunkt aus kommt Schl. zu Sätzen, die sein Identitätssystem durchkreuzen: das Ideale kann in keiner Weise vom Organischen, das Reale durchaus nicht vom Intellektuellen abstammen; denn jenes führte zum Materialismus, dieses zum subjektiven Idealismus (Dial. S. 76 f.). Nur für die empirische Art der Betrachtung erscheint das Ideale mit dem Realen vermischt, an sich sind beide zwei schlechthin heterogene Formen des Seins. Nun nehmen wir aber empirisch wahr, dass sie trotzdem faktisch zu einer Einheit verbunden sind. Diese auffallende Thatsache können wir uns nur daraus erklären, dass sie ursprünglich eins sind, nämlich in Gott (vergl. den Dualismus des Descartes und besonders den Leitsatz des Malebranche: „Que nous voyons toutes choses en Dieu"). Nach der Identitätslehre Schellings aber sind Ideales und Reales an sich eins und nur für die Erscheinung getrennt, während bei Schl. das Gegenteil der Fall ist. So scheinen nach unserm Denker sich Ideales und Reales völlig auszuschliessen; da sie jedoch in der Wirklichkeit ruhig nebeneinander bestehen, ja ineinander übergehen, so müssen sie einen ursprünglichen Einheitsgrund haben. Dieser kann aber nicht in ihnen selbst liegen, denn dann könnte nach Schl. ihr Gegensatz gar nicht empfunden werden, sondern muss jenseits alles gegensätzlichen Daseins gesucht werden als eine transcendente, nicht als eine immanente Einheit. Diese transcendente Einheit aller Gegensätze nun ist das Absolute oder Gott.

An der ganzen Darlegung fällt unmittelbar in die Augen, dass die letzte und höchste Einheit aller Gegensätze, Gott,

nicht begrifflich deduciert, sondern doch schliesslich postuliert wird; der Gottesbegriff dient lediglich der Erklärung über das thatsächliche Geeintsein des einander völlig Differenten in der Welt.

Von hier aus gewinnt nun Schl. die Möglichkeit, nähere positive Aussagen über das Absolute an sich zu machen, die freilich ihren limitierenden Charakter nirgends verleugnen. Gott ist das Einfach-Eine, das allem Wirklichen und zuletzt auch allem Wissen und Wollen (s. u.) zu grunde liegt. Als solches darf Gott weder nach aussen noch nach innen unterschieden sein: nach aussen unterschieden, wäre er eben dadurch zugleich von aussen begrenzt oder bestimmt; nach innen unterschieden, wäre er entweder als zusammengesetzt oder als Organismus zu denken, also gleich der Welttotalität. Gott darf demnach weder als denkend noch als räumlich daseiend, weder als Geist noch als Natur, weder als ideal noch als real vorgestellt werden, da er alsdann sofort wieder in die Welt der Gegensätze herabgezogen werden würde, was seinem Wesen schlechthin widerspricht. Aber er darf auch nicht geleugnet werden. Ohne die absolute Indifferenz fiele alles sofort in die beiden Reihen des Idealen und Realen auseinander, es gäbe keine Welt, weil es keine Aufeinanderbeziehung der Gegensätze gäbe; denn das konstituiert das Wesen der Welt. Von der absoluten Indifferenz aber ist jeder Gegensatz fernzuhalten; nur so viel kann von ihr gesagt werden, dass sie der schlechthin transcendentale Grund und die Möglichkeit jeder Differenz ist (Dial. S. 322, 525).

Besonders wichtig ist für Schl. die Erkenntnis, dass Gott weder absolutes Denken noch absolutes Sein ist; mit ersterem würde man ihn als Ideales im Unterschiede vom Realen, mit letzterem als das Reale im Unterschiede vom Idealen bezeichnen. Das gehört aber auf die Seite der Welt, drückt nur die Totalität des gegensätzlichen Denkens und Daseins jetzt unter dem intellektuellen, jetzt wieder unter dem organischen Faktor aus. Eben darin haben wir den tiefsten Grund dafür, dass die Aussagen des Verstandes über Gott

niemals sein wahres Wesen adäquat darstellen können. Der Schleiermacher'sche Gottesbegriff „verträgt kein wirkliches Denken über ihn;“ denn dem Denken ist's ja wesentlich, zwischen Objekt und Subjekt, Form und Inhalt zu unterscheiden, wodurch Gott aber wieder in den Bereich der Gegensätze gezogen, sein Wesen also geradezu negiert werden würde. Mit dem Wollen erreichen wir Gott ebensowenig, da das Wollen nur eine besondere Form des Denkens ist (s. o.).

Das Positive in der Gottesidee Schl.s liegt nach dem Obigen in der stehenden Bezeichnung des Absoluten als des transcendentalen Grundes, das wir nur nicht in Begriffe zu fassen vermögen, weil es weder im Gebiete des geteilten Seins noch in dem des Wissens oder Wollens anzutreffen ist.

Noch ein Zweites lässt sich als positive Grundlage des Gottesbegriffs Schl.s hinstellen: er strebt doch wenigstens danach, das Absolute nicht nur als reine Indifferenz, blosse Möglichkeit des Differenten in der Welt, sondern zugleich als die lebendige Kopula aller Gegensätze zu fassen, als das wirkende, nicht bloss ermöglichende und erklärende Prinzip der Einheit und der Verknüpfung in den Dingen, kurz als die in sich unendliche Fülle alles Seins, die alle Realität eines besonderen, bestimmten Daseins allererst erzeugt. Dial. S. 531, 166, vgl. auch 503, 530 u. ö.

Es kann uns nicht wundernehmen, wenn Schl. trotz der heftigsten Abneigung gegen jede begriffliche Wesensbestimmung Gottes, die über das rein Negative hinausgeht, doch zuletzt bei etwas Positivem anlangt. Daraus kann ihm nur der den Vorwurf der Inkonsequenz machen, der die Wahrheit des Satzes verkennt: Ex nihilo nihil fit. Läge der Gottesidee Schl.s gar nichts Positives zu grunde, so hätte er eine solche auch gar nicht statuieren können; denn wo nichts ist, da kann auch nichts als seiend behauptet werden. Überdies ist ja auch das Positive in Schl.s Idee vom Absoluten nichts inhaltlich Bestimmtes, nichts Konkretes, sondern etwas rein Formales. Das deutet er selbst an, wenn er den Einwurf, dass doch vom Standpunkt des Kritizismus aus von Gott über-

haupt nichts ausgesagt werden könne, mit der Entgegnung zurückweist: „Das Setzen einer absoluten Einheit des Seins ist kein Denken“ (S. 92). Noch deutlicher sagt er das auf S. 169, wo er hervorhebt, dass Gott nicht Inhalt einzelner Vorstellungen sei, sondern lediglich „die Gestaltung, die Form“ derselben.

2. Das Absolute in seinem Verhältnis zur Welt.

Wir hatten oben gesehen, dass dem Gottesbegriff Schl.s, trotzdem er durch Abstraktion von allem Endlichen gefunden wurde, doch etwas Positives zu grunde liege, das freilich inhaltlich noch so gut wie völlig leer ist. Da nun aber die Welt der eigentliche Spielraum der göttlichen Wirkungen ist und das Gewirkte in den meisten Fällen einen Rückschluss auf die wirkende Ursache gestattet, so werden wir nähere Aufklärung über das Wesen Gottes von einer Darlegung seines Verhältnisses zur Welt erwarten. Und damit kommen wir erst so recht in die eigentliche Problemstellung Schl.s hinein, die so lautet: Ist Gott im Verhältnis zur Welt transcendent oder dieser immanent?

Man wird auf diese Frage von vornherein weder nach der einen noch nach der andern Seite hin eine rundweg abschliessende Antwort geben können. Schl. selbst steht es zwar fest, dass nach seiner Lehre dem göttlichen Wesen schlechthinige Transcendenz zuzuschreiben sei, da es im völligen Gegensatze zu allem Weltlichen sich befinde. Ob er aber auch nach der gegenwärtigen philosophischen Auffassung des Transcendenten Recht behält mit seiner Behauptung, das bedarf einer näheren Untersuchung darüber, wie er sich das Verhältnis von Gott und Welt denkt. Zu diesem Zwecke gehen wir von einer Erörterung dessen aus, was Schl. unter Transcendenz versteht, m. a. W., wie er sich den Unterschied von Gott und Welt vorstellt, bringen uns alsdann die positive Fassung des Verhältnisses von Gott und Welt nach Schl. zum Verständnis und ziehen schliesslich aus dem Gewonnenen das Facit.

a. Der Unterschied von Gott und Welt.

Den absoluten Gegensatz, in dem Gott zur Welt steht, meint Schl. am klarsten durch die Formel ausdrücken zu können: „Das Absolute ist nicht die Welt“ (Dial. S. 159); „vielmehr ist Gott die Einheit mit Ausschluss aller Gegensätze die Welt Einheit mit Einschluss aller Gegensätze“ (S. 433), d. h. Gott ist unterschiedslose Einheit, Indifferenz, für welche die Gegensätze als solche nicht mehr existieren, sondern völlig ausgeglichen sind; die Einheit der Welt aber ist nur dadurch entstanden, dass sie alle Gegensätze in sich befasst, sie ist die Totalität aller Gegensätze oder Einheit in den Unterschieden. In den Reden (1806) drückt Schl. sich ganz ähnlich aus: „Das Ganze ist das Universum, das Eine ist Gott,“ vgl. auch „Geschichte der Philosophie“: „Wie die Totalität des Seins die Welt ist, so ist die Einheit des Seins Gott.“

Aber das Unbedingte ist auch nicht etwa so zu denken, dass es als natura naturans der Gesamtheit der Erscheinungen als der natura naturata gegenüberstände. Dann würde Gott nämlich als die Kraft vorgestellt werden müssen, welcher die Welt ihre Entstehung verdankt; die Kraft aber ist nur in ihren Wirkungen real, d. h. für uns in den Erscheinungen der Welt, wird also durch diese in gewissem Sinne bedingt; das Absolute hingegen schliesst jede Bedingtheit von sich aus. Zu demselben — Gott im Grunde leugnenden — Resultate würden wir gelangen, wenn wir annehmen, Gott habe die Welt aus einer transcendenten, gleich ihm ewigen Materie gebildet (Dial. 417). Denn, meint Schl., die weltbildende Thätigkeit Gottes würde in diesem Falle durch das Mitgesetztsein einer transcendenten Materie bedingt, also im Grunde doch nicht absolute Kausalität sein, da eben die Materie ein ausser ihm selbst liegender, ebenfalls weltbildender Faktor wäre, ohne den die Welt nicht entstanden sein könnte.

Auch damit, dass man die Ewigkeit der Materie aufgiebt und Gott zuerst diese hervorgebracht und aus ihr darnach die Welt gebildet haben lässt, ist für eine klare, widerspruchslose Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt nichts

gewonnen. Alsdann wird nämlich „ein leeres Zwischenmoment“ gesetzt, das hinsichtlich Gottes, der actus purus ist, sich nicht denken lässt.

Die Frage schliesslich, ob sich denn eine reine Gottesanschauung nicht mit der kirchlichen und biblischen Lehre, „Gott habe die Welt aus Nichts gemacht“, vereinbaren lasse, erhält offenbar in der Dialektik (S. 417) keine klare Beantwortung; aber da Schl. betont, dass diese Annahme indirekt ausser Gott noch einen anderen transcendenten Faktor, wenn auch nur einen negativen, fordere, so scheint er sich auch mit ihr nicht recht befreunden zu können. In seiner Glaubenslehre nennt er zwar § 41, 1 den Ausdruck „aus Nichts“ einen „tadellosen“, nimmt aber doch sein Lob, wofern man den erwähnten Ausdruck im landläufigen Sinne fasst, sogleich wieder zurück, da sich hinter die Verneinung des Stoffes ein Vorhersein der Gestalten vor den Dingen, wenn auch nicht ausser Gott, so doch in ihm, verstecke. Aber eben damit werde Gott aus seiner absoluten Indifferenz herausgerückt und gewissermassen unter den Gegensatz von Stoff und Form gestellt. Zum mindesten aber bleibt Gott nicht mehr ausser aller Berührung mit der Zeit, die doch lediglich auf Seite der Welt fällt, wenn es zwei göttliche Thätigkeiten giebt, die, wie Vorbereitung und Schöpfung, nur in einer bestimmten Zeitfolge gedacht werden können. Es ist hier noch nicht der Ort, darzuthun, in welchem Sinne Schl. die „Schöpfung aus Nichts“ aufgefasst wissen will. Es genügt uns zu sehen, wie streng unser Denker Gott von jeder Berührung oder gar Vermischung mit der Welt fernhält, und eben eine solche völlige Unverworrenheit mit allem, was zur Welt gehört, nennt er die Transcendenz Gottes.

b. Das positive Verhältnis Gottes zur Welt.

Lehrt aber Schl., wenn er den Unterschied zwischen Gott und Welt so energisch verficht, einen Dualismus? Und wenn das nicht, auf welche Weise denkt er sich eine Beziehung Gottes zur Welt, ja eine Abhängigkeit dieser von ihm als Ursache — denn im andern Falle bleibt nur der Dualismus übrig — möglich?

In der That ist die Abhängigkeit der Welt von Gott der Kernpunkt der Schleiermacherschen Lehre. Doch wie lässt sich eine solche konstatieren? Nicht dadurch, dass man Gott als äussere Ursache, die Welt als äussere Wirkung setzt (s. o. Dial. 157. 434. 526), ebensowenig darf Gott vorgestellt werden als die Totalität der in der Welt wirkenden Ursachen oder als die höchste Kraft (s. o. D. S. 112 f. 416 Anm.). Vielmehr verhalten sich die Begriffe „Gott und Welt“ so zu einander, dass „Gott als transcendentes Sein das Prinzip alles Seins, als transcendente Idee das Prinzip alles Wissens ist.“ Mit dieser Formel hat Schl gewonnen, wonach er strebte, den objektiven Unterschied von Gott und Welt und dabei doch zugleich die objektive Bezogenheit der Welt auf Gott. Beide verhalten sich wie das Begründende zum Begründeten, wenn man sich dies Verhältnis nur nicht äusserlich — räumlich oder zeitlich — sondern als ideelles oder begriffliches vorstellt, d. h. aber nicht etwa als ein bloss von unserm subjektiven Denken gesetztes, sondern als ein objektiv notwendiges und wesentliches. Das Absolute ist hiernach das das gesamte Weltdasein samt allen Formen des Weltverlaufs ewig und ideell begründende Sein, eben damit aber schlechthin von der Welt unterschieden. Das meint Schl., wenn er Gott die transcendente Einheit aller in der Welt als Totalität enthaltenen Gegensätze nennt. Gottes Sein ist das schlechthin ursprüngliche oder setzende, das Sein der Welt das schlechthin gesetzte Sein.

Auf dies positive Verhältnis Gottes zur Welt wendet Schl. schon in der Dialektik, mit besonderer Vorliebe aber in der Glaubenslehre, den Kausalitätsbegriff an, ohne sich jedoch zu verhehlen, wie leicht der Ausdruck „Gott ist die absolute Kausalität der Welt“ den gröbsten Missverständnissen ausgesetzt ist, weshalb er auch ihn noch als inadäquat bezeichnet. (Dial. 134 f. 137. 139. 417 ff.) Somit scheint Sigwart mit seiner Bemerkung recht zu haben: Schl. fasse Gott nur als absolute Kausalität, ut aliquid dixisse videatur.

Die göttliche Kausalität fällt nach Schl. mit der Naturnotwendigkeit in eins zusammen. Der Naturzusammenhang —

so lehrt besonders deutlich „Der christl. Gl. I.“ — ist nur der in der Endlichkeit ausgebreitete Inhalt des Unendlichen selbst, das all-eine Sein, unter der Form der Differenz angeschaut, während Gott ebenfalls das All-Eine ist, aber als Indifferenz. Die hierin liegende sachliche Gleichstellung von Gott und Naturzusammenhang ist keine nur scheinbare, sondern eine von Schl. auch sonst behauptete.

Man sieht leicht ein, dass dies sachlich nichts anderes ist als die spinozistische Unterscheidung von natura naturans und natura naturata, wenngleich Schl. diesen Spinozismus weder in der Dialektik noch in der Glaubenslehre vertreten will. Freilich fordert er, das Absolute selbst noch jenseits der natura naturans zu suchen (Dial. 416). S. 156, 5: Die Welt ist die Totalität; das Absolute ist wohl überall, wo die Totalität gesetzt ist, mitgesetzt, aber als deren transcendenter Grund. Mithin ist die absolute Ursächlichkeit dem gesamten Naturzusammenhang nur „dem Umfange nach“ gleich, „der Art nach“ ist sie schlechthin von aller endlichen Ursächlichkeit verschieden (Gl. l. I). Deshalb dürfen Gott und Welt nicht als Identität aufgefasst werden (Dial. 526 Anm.).

Aber nur als Negierung einer solchen Identifikation lässt Schl. eine Gegenüberstellung von Gott und Welt gelten; wird letztere in dem Sinne verstanden, dass durch sie Gott ausserhalb der Welt gesetzt wird, so verwirft Schl. sie ebenso als ungehörig wie das Identificieren beider. Ja, es darf auch nicht einmal eine so feine Scheidung vorgenommen werden, dass wir versuchten, Gott bloss ohne die Welt zu denken; denn nur in dem Bestreben, die Idee der Welt zu vollziehen, kommen wir erst auf die Voraussetzung Gottes. In der „Christlichen Sitte“ thut Schl. einmal den bezeichnenden Ausspruch: „Die Welt lässt sich nicht vollkommen denken (als Totalität und Einheit) ausser in und mit Gott, und von Gott giebt es keine andere Offenbarung als die Welt.“

Das ganze Verhältnis zwischen Gott und Welt lässt sich also dahin bestimmen, dass Gott als absolute Freiheit, die Welt aber als das in jeder Hinsicht von ihm Bedingte und Determinierte anzusehen ist. Trotzdem aber entspricht es

dem spekulativen Denken mehr, Gott als untrennbar von der Welt zu fassen, insofern das Absolute die ursprüngliche Identität von Denken und Sein ist, welche beiden Kategorien in jedem Begriff der Welt mitgedacht werden (Dial. 329 332. 334 f. 423). Keineswegs aber darf diese Untrennbarkeit Gottes von der Welt so vorgestellt werden, als sei damit eine Einheit Gottes als der weltbildenden Kraft (νοῦς) und der Welt als der geformten Materie (ὕλη) behauptet (471). Mit einer derartigen Gleichsetzung erreicht man deshalb das Transcendente nicht, weil sich aus ihr im Grunde doch eine Duplicität einander entgegengesetzter und durch einander bedingter Glieder ergiebt. Trotz alledem aber bleibt es dabei, dass „das Absolute und das totale Zusammensein aller einzelnen Dinge ein und dasselbe ist" (Dial. S. 325, 2. 3. 326. 329). Danach darf also weder die Welt als ewig gesetzt werden ohne Gott, denn ohne das Einheitsprinzip, welches die Idee Gottes repräsentiert, kann sie als Totalität des getrennten Seins gar nicht gedacht werden, noch darf ihre Entstehung als eine in der Zeit durch Gott gewirkte gefasst werden; postuliert man letzteres, so muss man das Absolute als blosses Denken, nämlich Denken der Welt begreifen. Da es aber unvorstellbar ist, dass durch das später gewordene Sein der Welt für Gott etwas hinzukommt, was in ihm nicht schon begründet, also da wäre, so lässt sich jene Ansicht einer zeitlichen Entstehung der Welt nicht halten.

Dieselben Gedanken wiederholt Schl. in anderer Form in seiner Glaubenslehre. Das fromme Selbstbewusstsein könne, ohne in leere metaphysische Spekulationen zu verfallen, sich Gott gar nicht ohne Welt vorstellen, wenngleich es unfromm sei, „alles Auseinanderhalten von Gott und Welt" zu verwerfen (§ 32, 2), insofern die Welt die Gesamtheit des Seins in seiner Mannigfaltigkeit und Vielheit, Gott aber absolute, d. h. ungeteilte, schlechthin einfache Einheit sei; nur für unsere endlichen, stets am einzelnen haften bleibenden Sinne ist Gott unerkennbar, sonst existiert Gott aber überhaupt nicht, ausser in der Welt. § 36 hebt Schl. hervor, dass der Satz: „Gott hat die Welt erschaffen" nur im uneigentlichen, über-

tragenen Sinne gemeint sein könne, nämlich um auszudrücken dass die Gesamtheit des endlichen Seins abhängig sei von dem Unendlichen (d. i. Gott); darum ist dieser Satz gleichbedeutend mit dem andern: „Gott erhält die Welt", da der letztere nur die völlige Abhängigkeit alles Seins von dem Unendlichen auch für die Fortdauer des Bestehens, also nicht bloss für den Aufang, sicher stellen will. Sobald man aber, wie die Kirchenlehre thut, nicht nur den Bestand der Welt, sondern auch ihren Anfang ins Auge fasst, um so ein doppeltes Verhältnis zwischen Gott und Welt zu gewinnen, Schöpfung und Erhaltung also als etwas sachlich Verschiedenes fasst, gerät man in Gefahr, aus dem religiösen ins physikalische Gebiet hinüberzugreifen. Die Lehre von der Schöpfung geht vielmehr ganz in der von der Erhaltung auf, insofern alles successive Entstehen auch betrachtet werden kann als das wirksame Fortbestehen bildender Kräfte, die in dem endlichen Sein niedergelegt sein müssen. Aber auch umgekehrt kann man alles, was unter den Begriff der Erhaltung fällt, unter dem der Schöpfung ansehen, so dass jede Erhaltung zugleich auch als Neuschöpfung gelten könne, indem nämlich jede Veränderung und Bewegung gleichzeitig etwas Neues in den betreffenden Einzelwesen hervorruft. So macht schon an sich die Lehre von der Erhaltung die von der Schöpfung überflüssig und umgekehrt. Ebenso verbietet aber auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, diese beiden Seiten der göttlichen Kausalität als doppelt und alternierend zu denken, da dann notwendig die schöpferische Thätigkeit Gottes einen Anfang und demgemäss auch ein Ende haben müsste, oder aber die Erhaltung der Welt eine ungleichmässige, durch schöpferische Akte unterbrochene sein müsste. Für das fromme Selbstbewusstsein kommt es nur darauf an, dass die ganze Welt in g l e i c h e r Weise von Gott verursacht und damit schlechthin abhängig sei. So hat also die Schöpfung der Welt nach Schl.s Ansicht selbst keine Zeit eingenommen, auch kann vor der Entstehung der Welt keine Zeit gewesen sein, da diese dann auf Gott bezogen werden müsste, Gott selbst aber zeitlos ist.

So ist die Welt ewig wie Gott; aber da sie die Einheit aller Gegensätze darstellt, ist sie ein von Gott völlig unterschiedenes Sein; da in Gott jedoch alle Gegensätze aufgehoben sind, so ist sie doch wiederum auf ihn bezogen.

Mit seiner Fassung des Verhältnisses Gottes zur Welt steht Schl. zwischen Locke und Spinoza. Dieser behauptet, nur das unterschiedslose und absolut allgemeine Sein ist das allein wahre, einzige Sein; alles bestimmte Sein ist nur Schein, nur ein vorübergehender Modus des eigentlichen Seins. Jener hält nur das vereinzelte, bestimmte und natürliche Sein für das wahre und gehaltvolle Sein; das unterschiedslose allgemeine Sein ist leere Abstraktion ohne Realität. Schl. vereint beide Standpunkte: das schlechthin allgemeine Sein und das bestimmte Sein oder Gott und Welt bestehen bei ihm in konfliktlosem, friedlichem Nebeneinander; auch das bestimmte einzelne Sein ist ihm ein wahres. Ohne die Existenz der Gottheit würden nach Schl. der Geist und die Dinge als zwei ganz inkommensurable Seiten völlig auseinanderfallen; Geist und Dinge zeigen sich direkt entgegengesetzt, wenn man sie vom Standpunkt der Welt aus betrachtet; erst vom Standpunkt des Absoluten aus angesehen, löst sich ihr Gegensatz zur Harmonie auf.

Schl. hat, wie wir oben sahen, die Idee des Absoluten als der allgemeinen Indifferenz mit Schelling gemeinsam; aber in dem Verhältnis des Absoluten zur Welt scheint ein grosser Unterschied zwischen beiden obzuwalten. Nach Schelling scheint das Absolute der Welt wesentlich immanent, nach Schl. dagegen ein abstrakt Transcendentales zu sein. Doch ist der Unterschied ein völlig verschwindender, wenn man bedenkt, dass nach Schl. selbst ein einzelner sinnlicher Gegenstand die Einheit des Realen und Idealen repräsentiert, und dass dieser also indirekt oder formell das Absolute in sich schliesse.

Wenn Schl. auffälligerweise den Kausalitätsbegriff trotz, seiner Abneigung gegen denselben (s. o.), besonders in der Glaubenslehre, für das Verhältnis Gottes zur Welt massgebend sein lässt, so legt sich die Vermutung nahe, dass er dazu durch Spinoza veranlasst worden ist und den Begriff der

Ursächlichkeit in demselben uneigentlichen Sinne genommen hat wie dieser. Causa bedeutet nämlich, wie Erdmann nachgewiesen hat, keineswegs bei Spinoza immer „Ursache“, sonst meist „Grund“, ja oft genug auch nur „logische Voraussetzung“. Alles, dessen Begriff notwendig ist, um einen andern Begriff zu fassen, ist causa dieses andern. Daher ist Gott Ursache der Dinge, weil sie nur „per Deum concipiuntur“. In dieser rein philosophischen Fassung des Kausalitätsbegriffs könnte man ihn auch bei Schl. unbeanstandet lassen.

c Transcendenz oder Immanenz?

Wir kommen jetzt auf unsere oben gestellte Frage zurück: Hat Schl. ein Recht, Gott nach seiner Lehre Transcendenz zuzuschreiben, oder ist dieser nicht vielmehr der Welt immanent?

Schl. meint, die Transcendenz Gottes allein dadurch gewahrt zu haben, dass er einen gewissen Unterschied zwischen Gott und Welt feststellt: Gott ungeteilte, die Welt in sich geteilte Einheit. — Fassen wir aber den Gegensatz „Transcendenz—Immanenz“ nach dem heutigen religionsphilosophischen Sprachgebrauch, so handelt es sich bei demselben um Ausser- resp. Innerweltlichkeit Gottes. Das ist der springende Punkt der gegenwärtigen Untersuchung: Geht Gott in der Gesamtheit der Welt restlos auf (ist er dieser immanent?), oder ragt sein Wesen über sie hinaus und ist noch jenseits derselben zu suchen? Auf die Frage, so gestellt, kann die Antwort kaum zweifelhaft sein. Wir sahen ja, dass Schl. es auf das Entschiedenste ablehnt, das Absolute noch ausserhalb der Welt finden zu wollen. Und das meint er nicht nur in dem Sinne, dass wir Gott ohne die Welt gar nicht zu erkennen vermögen und darum die Frage nach seiner Überweltlichkeit offen lassen müssen, sondern in dem ausschliesslichen, dass Gott gar nicht jenseits nnd ausser der Welt als existierend gedacht werden könne (s. o.). Auch wo dieser Gedanke nicht so unverhüllt ausgesprochen wird, wie z. B. Dial. S. 433 f.: In dem notwendigen Zusammendenken von Gott und Welt liegt, dass beide auch „ineinander aufgehend

gedacht werden," und Gott und Welt sind nur „zwei Worte für dieselbe Forderung"[1]), liegt er doch auch sonst der ganzen Religionstheorie Schl.s zu grunde. Das lehren besonders deutlich die „Reden" in ihrer ersten Auflage, wo das Anschauen des Universums" als der „Angel der ganzen Rede", als „die allgemeinste und höchste Formel der Religion" (S. 55) bezeichnet wird, wo das „Universum" dem Unendlichen, dem „Einen und Allen" gleichgesetzt, wo schliesslich die Gottesidee überhaupt als irrelevant für die Religion hingestellt und in voreiligem Schluss gefolgert wird: „Diese kann auch ohne Gott sein" (S. 126), eben weil Religiosität sich lediglich an der durchgehenden, vom Individuum mehr geahnten als beobachteten Gesetzmässigkeit des Naturprozesses entzündet, denn dieser weckt gerade in seinen „Anomalien und Revolutionen" die Ahnung von einem höheren Gesetz und Zusammenhang (S. 87).

Dieselbe Ansicht von der Innerweltlichkeit Gottes kommt auch zum Ausdruck, wenn Schl. in der Dialektik dem richtig gefassten Kausalitätsbegriff und in der Glaubenslehre dem Naturzusammenhang einen so massgebenden Spielraum für das Verständnis des Verhältnisses Gottes zur Welt zugesteht, und schliesslich auch darin, dass er eine zeitliche Entstehung und ein zeitliches Vergehen der Welt leugnet, diese also gleich Gott als ewig setzt, ohne darum zu einem anderen Dualismus als dem Dualismus der Immanenz zu gelangen. Zwar mag Schl. von einer derartigen Gegenüberstellung wie Ausser- und Innerweltlichkeit Gottes nichts wissen, weil das „ausserhalb" in Gott einen Gegensatz von Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit hervorbringt, das „innerhalb" aber Gott wieder zur natura naturans und zur blossen Weltordnung macht. Aber wir bemerkten schon oben, dass die Konsequenz aus Schl.s Theorie

[1]) Damit ist nicht gesagt, wie D. F. Strauss fälschlich versteht, dass Gott und Welt nur „zwei Ausdrücke für denselben Wert seien." Ist auch beide Male derselbe Inhalt gesetzt, so doch auf absolut verschiedene Weise. Der Forderung, die höchste Einheit der Gegensätze zu finden, wollen beide Ausdrücke genügen, aber der Wert derselben ist ein specifisch verschiedener. cf. auch Dial. S. 162 f.

doch schliesslich auf die spinozistische Unterscheidung von natura naturans und natura naturata führt. Trotzdem muss man die Unterstellung zurückweisen, als habe Schl. einfach Spinozas Gottesvorstellung reproduziert. Gerade im schroffen Gegensatz zum spinozistischen Modusbegriff fordert er energisch ein Fürsichsein der einzelnen Weltdinge und lehrt, dass das Unendliche vom Endlichen, das Universum vom Einzelnen nicht getrennt werden dürfe, vielmehr in ihm zu suchen sei. Die Religion schaut nach Schl. im Einzelnen das Ganze intuitiv, „unmittelbar" in einem einzigen Akt an. Spinozas Pantheismus hingegen führt zum Akosmismus und löst den Begriff der Kausalität Gottes der Welt gegenüber auf, Schl. aber lehrt die reale Ursächlichkeit Gottes in Bezug auf die Welt, ihr Dasein und alles Geschehen in ihr (Gl. l. § 36, 1). Die Weltschöpfung ist für ihn der dogmatische Ausdruck für das dualistisch gefasste Verhältnis von Gott und Welt; die Lehre von der Welterhaltung gestaltet dies Verhältnis zu einem Dualismus der Immanenz. Aber diesem Dualismus der Immanenz darf man auch nicht mit Strauss („Schl. u. Daub", Hallesche Jahrb. 39) die Behauptung entnehmen, dass sich für ihn im Grunde Gott und Welt völlig deckten, also nur zwei Ausdrücke für ein- und denselben Wert seien (s. o. Anm.). Während Spinoza Gott gänzlich in der Weltsubstanz aufgehen lässt (Deus est res extensa), also keine Immanenz Gottes in der Welt, sondern eine Inhärenz der Welt in Gott lehrt, liegt Schl. alles daran, Gott und Welt aufs strengste von einander begrifflich zu scheiden durch seine Lehre vom Fürsichsein der Dinge. Nach Spin. ist Gott alles Sein, und es giebt kein Sein ausser ihm: quidquid est in Deo est, et nihil sine Deo (= extra Deum) esse neque concipi potest; nach Schl. ist Gott in allem Sein, und es giebt kein Sein ohne ihn. Darin findet freilich eine unbewusste Annäherung Schl.s an Spin. statt, dass er die Immanenz Gottes unter Zuhilfenahme der Kausalitätsidee so energisch vertritt, dass er das von ihm postulierte Fürsichsein der Dinge fast illusorisch macht und die ebenfalls von ihm behauptete Freiheit des menschlichen Subjekts in der That aufhebt.

Zu einer wirklichen Transcendenz über die Welt kann sich Schl. nicht erheben; wenn er trotzdem für seine Lehre dieselbe verteidigt, so erklärt sich dies nur daraus, dass er den Gegensatz „transcendent—immanent" nicht im religionsphilosophischen, sondern im erkenntnis-theoretischen, durch Kant geprägten, Sprachgebrauch genommen hat. Gott kann ihm als transcendent nur insofern gelten, als die Erkenntnis seines Wesens, höchste absolute Indifferenz aller Gegensätze zu sein, jegliche durch die Sinne gegebene Erfahrung überschreitet.

Die letzte Beobachtung führt uns geraden Weges zu einem neuen Abschnitt unsrer Untersuchung, nämlich dem über das Verhältnis der göttlichen Absolutheit zum Menschen, oder zu der Frage: Wie kann der Mensch der Absolutheit Gottes inne werden?

3. Das Absolute in seinem Verhältnis zum Menschen.

Das Verhältnis des Absoluten zum Individuum betrachten, wir nach der durch Kant populär gewordenen Dreiteilung der Seelenthätigkeiten:

a. sofern das Subjekt als denkend oder erkennend b. sofern es als wollend, c. sofern es als fühlend erscheint.

a. Die Bedeutung des Absoluten für das denkende (erkennende) Individuum.

Wir gehen aus von dem für die Dialektik grundlegenden Satze: „Wissen ist Übereinstimmung (= Korrespondenz) des Denkens und Seins" oder — nach der damaligen Terminologie — „Identität von Denken und Sein"; d. h. das Ganze des Seins deckt sich mit dem Ganzen des Wissens. Die dem Wissen zu Grunde liegende Voraussetzung von der Identität von Denken und Sein ist transcendental, d. h. sie überschreitet das Gebiet der Erfahrung, weil sie „abgeleitet ist aus der ursprünglichen Identität des Seins und Denkens im Absoluten" (322. 329). Die Thatsache dieser Identität ist uns in unserm Selbstbewusstsein (dem reflektierten, nicht unmittelbaren) ge-

geben: auch wir sind beides, Denken und Gedachtes, und haben unser Leben „im Zusammenhang beider“ (S. 53).*) So kommen wir zu dem in verschiedenen Variationen ausgesprochenen Satze: ,„Das Absolute ist das Fundament alles Denkens“; „wir haben den Begriff des Absoluten als formelles Element aller Akte des Erkennens“; „die Gottheit ist als transcendentale Idee das formelle Prinzip alles Wissens“ (S. 328); „die Idee des Absoluten ist überall im Denken“ (330), sie ist regulatives Prinzip.“‘

Nun schreitet aber Schl. von dem Satze „Die Idee des Absoluten ist in dem Denkenden“ unmittelbar zu dem neuen fort: „Das Absolute selbst ist in dem Denkenden.“ Sein Schluss ist der: „Die Idee des Absoluten wäre nicht regulatives Prinzip ohne sein Leben in uns“ (354); „sofern der Begriff des Absoluten in uns ist, ist auch das Absolute selbst in uns“ (328). So sind wir also selbst „ein Bild der Gottheit“ (322). An der ihm einwohnenden Vernunft hat der Mensch das Absolute.“ Diese Beziehung des Absoluten zum Wissen wird aber ausdrücklich von der Religiosität unterschieden (330). Um die Religion handelt es sich in der Dialektik nicht.

In dem Entwurf der Dialektik vom Jahre 1814 geht Schl. noch einen Schritt weiter und behauptet: Das uns eingeborne Sein Gottes in uns (vermöge der Ideen) „konstituiert unser eigentliches Wesen“ (155 f.); also ist die Idee Gottes nicht nur „regulatives“, sondern auch „konstitutives Prinzip“ (171 f.). „Wir sind Gott“ (158). Die Annäherung an das transcendentale Ich Fichtes ist hier unverkennbar.

Wenn die Idee des Absoluten auch als konstitutives Prinzip unsers Erkennens gewertet wird, so liegt es doch Schl. fern, zu folgern, Gott sei Inhalt unsers Denkens. Das ist von vornherein durch den kritischen Gesamtstandpunkt ausgeschlossen. Ein derartiges Missverständnis sucht er dadurch abzuwehren, dass er des öfteren betont: im Wissen habe man Gott nicht rein, sondern „an anderem“, nämlich

*) Das „reflektierte“ Selbstbewusstsein ist im Unterschiede vom unmittelbaren nach der späteren Fassung ein Denken, nicht Gefühl, indem sich das Subjekt selbst zum Objekt des Denkens macht.

„zusammen mit der Welt"; und nur in diesem Sinne nennt er das Sein der Ideen in uns — also offenbar auch der Welt — ein „Sein Gottes in uns" (154. 156).

Aber indem wir die transcendente Einheit als Bedingung unseres Wissens und als Grund des Denkens entdecken, reicht die Dialektik doch bis „an das ursprüngliche Sein" hin (79). Zwar können wir diesen Grund als das Transcendente „nicht in Gedanken fassen" (79. 101. 144) oder als ein Wissen haben, aber Gott ist doch auch nicht nur ein objektiv wirkendes, dem Bewusstsein selbst sich entziehendes Prinzip, und der Philosoph kann behaupten, dass Gott der Grund alles Wissens und Seins ist (101): „Wir können uns seiner als eines notwendig Anzunehmenden bewusst werden" (78). Jedoch von dem Satz aus, dass Gott auch konstitutives Prinzip unseres eigenen Seins ist (156), gewinnt Schl. die Möglichkeit, weitere Aussagen über Gott zu machen. Es giebt auch „ein Wissen um Gott in und mit anderem Wissen" (157), insofern wir in unserm Selbstbewusstsein Gott zwar nicht „an und für sich", aber doch an einem „anderen", d. h. am eigenen Ich und dgl., auch sein Sein „in den Dingen" haben (156). Schl. setzt also voraus, dass wir wirklich auch wissen können, was unsere eigene Person konstituiert. Damit geht er keineswegs über seine eigenen Prämissen hinaus; es bleibt dabei: das Transcendente an sich ist kein wirkliches Denken, sondern nur Voraussetzung desselben, bedeutet nur die „Form und Gestaltung" unserer Vorstellungen (169), nicht ihren konkreten Inhalt. Dem gegenüber aber ist der Satz: ‚Indem wir den transcendenten Grund als Voraussetzung aussprechen, „wird er eo ipso ein wirkliches Denken"' (504 Nachschr.) zum mindesten unvorsichtig ausgedrückt, wenn er auch später wieder (S. 526 ff.) durch die Klausel geschützt wird: Freilich kann dieser transcendente Grund nicht für sich, sondern nur zusammen mit der Welt gedacht werden. Gott kann schon deshalb nicht gedacht werden „an sich", weil in ihm „gar kein Anteil organischer Funktion ist", allem Denken aber „Organisches", d. i. Sinnliches, beigemischt ist. Er kommt ebenso wie das Chaos nur als Grenzbegriff unserer Erkenntnis in Betracht (S. 258).

b. Die Bedeutung des Absoluten für das wollende Individuum.

Wie wir eines transcendenten Grundes für unsere Gewissheit im Erkennen bedürfen, so auch für die im Wollen. Denn das Wollen ist ein umgekehrtes Denken (s. o. S. 128). Dass nun das äussere für die Vernunft empfängliche Sein auch das ideale Gepräge unsers Willens aufnimmt, dafür liegt der Grund ebenfalls in der rein transcendentalen Identität des Idealen und Realen (Dial. S. 150). Wir haben alsdann Gott im Wollen, genauer im Gewissen. Wennschon zwar, wie Schl. S. 151 bemerkt, bei den meisten Menschen der Glaube an Gott weit mehr auf der Gewissheit des Gewissens als auf der des Verstandes beruht, hat doch das Wollen vor dem Erkennen nichts voraus. Auch das Wollen kann sich selbst nicht auf die höchste Einheit richten (152), sondern kann, eben wie das Wissen, Gott nur erreichen „in und mit anderem“; auch in ihm haben wir nur eine „Repräsentation des Höchsten“, nicht das Höchste selbst (155. 157). Denn das Gewissen, in welchem wir nach S. 155 das oberste Gesetz unsers Wollens haben, trägt, insoweit es in einzelnen Urteilen nach dem formalen Schema „gut und böse“ lebendig wird, nicht das Höchste in sich, weil es auch des Irrtums fähig ist. Nur hinter diesen, in der Einheit der Ideen und dem höchsten Gesetz, dürfen wir das Höchste selbst suchen, also in der sittlichen Übereinstimmung unsers Wollens mit den Gesetzen des äusseren Seins, in der Identität beider. Als Beispiel für die Nichtigkeit eines Wollens, das rein auf das Absolute an sich gerichtet ist, ohne auf die äussere Welt der Erscheinungen Bezug zu nehmen, führt Schl. den Quietismus an (S. 156 Anm.), der den Menschen überhaupt zu keiner bestimmten That kommen lässt. „Eine Richtung des Wollens auf Gott kann nur sein, wenn sie zugleich auf etwas anderes geht.“

So kommt Schl., was das Wissen und Wollen angeht, zu dem abschliessenden Resultat, dass das Bewusstsein Gottes weder bloss auf die Denkfunktion, noch bloss auf die Willensfunktion gegründet werden dürfe (428); jenes ist der Hauptfehler aller natürlichen Theologie, in diesem irrt vornehmlich

Kant. Da aber sowohl das Denken wie das Wollen Momente einer adäquaten Gotteserkenntnis in sich tragen, so entsteht die Frage, ob nicht durch die Vereinigung beider Funktionen sich eine solche erreichen lässt. Hinsichtlich des Denkens und Wollens urteilt Schl. schliesslich doch S. 428: „Es ist uns nicht misslungen, den transcendenten Grund inne zu werden"; nur bringen wir ihn im Gebiet des Wissens und Wollens nicht zu „einer Einheit des wirklichen Bewusstseins", und zwar deshalb nicht, weil Wissen und Wollen immer im Gebiet des Gegensatzes bleiben, d. h. weil in beiden sich stets Denken und Sein, Subjekt und Objekt gegenüber stehen. (ibid.)

Die Identität von Denken und Wollen oder ihre beiderseitige Übereinstimmung ist im Gefühl, dem unmittelbaren Selbstbewusstsein, gegeben (429 f. 475).

c. Die Bedeutung des Absoluten für das fühlende Individuum.

Das Gefühl bildet den Übergang vom aufhörenden Denken zum anfangenden Wollen; in ihm haben wir die Indifferenz, den Nullpunkt beider Formen, insofern es die Einheit des denkend-wollenden und wollend-denkenden Seins ist (Dial. 429), oder, wie es auf S. 432 heisst, „es ist das Komplement für die Unvollständigkeit des Wollens und Wissens." Da wir also im Gefühl eine Analogie mit dem transcendenten Grunde besitzen, nämlich „die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegensätze", und da es zwar Indifferenzpunkt, aber nicht blosser Übergangspunkt ist, sondern in jedem Moment vorhanden sein muss, weil Denken immer auch ein Wollen und umgekehrt dieses jenes in sich schliesst, so empfiehlt es sich, in ihm den psychologischen Ort für eine adäquate Gottesidee zu suchen. In der That räumt Schl. dem Gefühl gegenüber dem Wissen und Wollen einen Vorrang ein; es soll sozusagen den direkten Zugang zu Gott vermitteln. Das Gefühl aber spielt nach Schl. seine massgebende Rolle lediglich in der Sphäre der Religiosität; alle Äusserungen Schl.s über den Wert der Religion für die Gotteserkenntnis gehören demnach in diesen Zusammenhang.

Nun hören wir freilich in der Dialektik (S. 322), dass auch das Gefühl keine adäquate Vorstellung von Gott haben könne, weil es kein Gefühl giebt, dessen ausschliesslicher Inhalt die Gottheit selbst wäre. Vielmehr ist es offenbar das im Subjekt selbst immanente Absolute, durch welches das religiöse Gefühl erst erregt wird. Aber es wird doch angedeutet, dass sich von der Religion aus (also vom Gefühl) über das Absolute ausgiebigere Sätze ergeben als vom Wissen (328). Nur liegt dieser scharfen Scheidung zwischen Religion und Wissen unausgesprochen der Gedanke zu Grunde, dass die Sätze, welche die Religiosität etwa noch über die Gottheit aufstellt, kein Wissen sind und keinen Erkenntniswert haben. Sonst stehen sich beides, Erkennen der Gottheit und religiöses Gefühl, in dem ersten Entwurf der Dialektik koordiniert zur Seite: auch der Wissende wird zu Gott geführt, sofern sein Wissen auf dem Transcendenten ruht und ihm selbst das Absolute einwohnt.

In dieser Hinsicht hat auch die Religion vor den beiden anderen Arten der Gotteserkenntnis nichts voraus, weil auch das Gefühl die Idee Gottes immer nur „unrein“, „an einem anderen“ habe (z. B. an dem Bewusstsein des Menschen von sich selbst, von bestimmten menschlichen Verhältnissen etc. S. 153). Aber darin ist das Gefühl jenen anderen beiden Funktionen weit überlegen, dass es hinsichtlich Gottes ein „wirklich vollzogenes“ ist, während die „Anschauung Gottes“ immer nur „indirekter Schematismus“ bleibt, ohne jemals „wirklich vollzogen“ zu werden (189). Im Wissen und Wollen ist nämlich die absolute Einheit von Realem und Idealem „bloss vorausgesetzt“, im Gefühl hingegen ist sie als „wirklich vollzogene“ auch „unmittelbares Bewusstsein“ und „ursprünglich“ (152). Da indes Schl. dem Gefühl doch nicht einen Primat in dem Sinne zuerkennen will, dass es das Absolute „rein und an sich“ habe, so kann der Unterschied vom Wissen um Gott nur der sein, dass der Philosoph das Absolute „rein“ sucht und nur widerwillig die Verunreinigung zulässt, während der Religiöse jenes Bestreben gar nicht kennt, „das Bewusstsein Gottes zu isolieren“, und „kein Arg daraus hat, das Bewusst-

sein Gottes nur zu haben an dem frischen und lebendigen Bewusstsein eines Irdischen“ (S. 153). Aber beide, der Spekulative wie der Religiöse, haben ganz dieselbe Sache, nur auf verschiedene Weise, dieser „im Leben“, jener „in der Betrachtung“ (155). Die Begriffe der religiösen Reflexion sind, wenn sie nicht negativ sind, ebenso inadäquat wie die spekulativen (159). Ein sachlicher Unterschied besteht nicht (161).

Demnach ist auch im Gefühl das höchste Wesen nur „repräsentiert“ (430); denn die Identität von Wollen und Denken ist nicht Inhalt, sondern bloss Form des Gefühls. Die Art aber, den transcendenten Grund im unmittelbaren Selbstbewusstsein zu haben, ist nichts anderes als das Gottesbewusstsein (525). Inhaltlich wird dasselbe bestimmt als Identität von Vorsehung und Sittengesetz, was völlig mit Schl.s Erklärung des Gefühls als des Nullpunktes zwischen Denken und Wollen harmoniert, indem die Vorsehung als erkennbare Weltordnung dem Denken, das Sittengesetz aber dem Wollen entspricht und beide im Selbstbewusstsein eine Einheit bilden, die schlechthin durch den Ausdruck „Gott“ bezeichnet wird (S. 525 Anm.).

Da Schl. schlechtweg immer bloss vom Gefühl ohne jede nähere Qualifikation desselben redet, so könnte man die Folgerung ziehen, dass jedes Gefühl religiös sein müsse. Und das wäre auch ganz nach Schl.s Sinne; denn noch in der 2. Aufl. der „Reden“ vom Jahre 1806 findet sich der Satz: „Alle Empfindungen sind religiös, sofern sie nicht krankhaft sind.“ Erst in dem Entwurf der Dialektik vom Jahre 1822 ist dieser bedenkliche Satz dahin modifiziert, dass nicht jedes Gefühl, sondern nur das „allgemeine Abhängigkeitsgefühl“ wirklich religiös sei (S. 430). Hier wird also das transcendente Sein nicht mehr als Inhalt, sondern nur noch als Ursache des religiösen Gefühls charakterisiert. Um dieses Urgrundes inne zu werden, muss sich das Subjekt mit der ganzen übrigen Welt zusammenfassen; denn nur so kann die notwendige Zusammengehörigkeit von Gott und Welt real vollzogen werden, wozu Wissen und Wollen, die sich stets nur auf Einzelnes beziehen, gänzlich unvermögend sind. Damit ist

nun doch der Primat des Gefühls für die Erfassung Gottes vor dem Verstand und Willen eingeräumt. Es wird jetzt (431) nur noch gegen die Meinung opponiert, als ob die auf Gott sich beziehende Spekulation durch die Religion überflüssig gemacht werde. Eben weil Schl. in Gott die unbedingte Voraussetzung für alles Wissen und Wollen sieht, versteigt er sich bisweilen zu so leicht missverständlichen Sätzen wie zu dem auf S. 475: „Jede Rangbestimmung zwischen religiösem, ethischem und spekulativem Ausgangspunkt in Bezug auf das Transcendente ist völlig leer," so dass es am Ende gar nichts Besonderes zu sein scheint, was vom religiösen Gefühl auf eben der Seite gesagt wird: „Die Art, das Transcendente im Selbstbewusstsein zu haben, ist eine unmittelbare und allgemeine."

Weil es Schl. unbedingt feststeht, dass mit dem Wissen Gott nicht erreicht werden könne, proklamiert er in der 1. Auflage der „Reden" eine Religion ohne Gott, in der Meinung, für die Religion ist eine bestimmte dogmatische Vorstellung von Gott entbehrlich („Es ist gleichgiltig, ob der Fromme eine Gottesvorstellung hat"), da der eigentliche religiöse Akt, Gefühl und Anschauung, keinerlei Bezug auf Gott selbst hat, sein Gegenstand vielmehr das Universum ist. Religion ist eben ein Sichzusammenfassen mit dem Ganzen der Welt; und wenn auch später (1819) behauptet wird, die Religion enthalte eine zwiefache Beziehung zu Gott und Welt, so ist doch die erstere Beziehung nur im uneigentlichen Sinne gemeint, sofern nämlich „Gott nur das ist, in welchem die Einheit und Totalität der Welt gesetzt ist", also nur ein Modus der Anschauung der Welt. Es bleibt für Schl. stets dabei, Gott ist nichts Objektives, das für sich bestände, sondern nur eine Form der Anschauung und des Denkens.

Der Ausdruck „Anschauung", der in der 1. Auflage der „Reden" die vorherrschende Rolle für den Akt der Religion spielt, wird in der zweiten mehr und mehr durch den andern „Gefühl" ersetzt, wohl um von der Religion alles fernzuhalten, was auch nur im leisesten an die Philosophie, hauptsächlich an die Schellingsche, erinnern könnte. Formeln wie „Sein Gottes in uns durch das Gefühl", „das Göttliche im Gefühl",

„Gefühl des Universums“ sind nunmehr die gewöhnlichen. Während noch 1799 das „Gefühl“ lediglich als subjektiver Vorgang gedeutet wurde, musste diesem Begriff 1806, um den der „Anschauung“, die sich stets auf ein Objekt bezieht, vertreten zu können, die Fähigkeit zugeschrieben werden, ebenfalls Objekte aufzufassen, was es aber, psychologisch angesehen, nicht leisten kann. „Anschauung“ ist jetzt der Ausdruck für das „wissenschaftliche Leben“, Gefühl der für das „religiöse Leben“. Das „religiöse Gefühl“ verhält sich zu der „Anschauung des Universums“ wie das Aktive zum Passiven. In der „Anschauung“ wird mir das Dasein des Universums offenbart, im „Gefühl“ eigne ich es mir innerlich an, nehme es persönlich, übe also eine Gegenwirkung auf die Einwirkung aus.

Aber, wenngleich die Religion Gefühl ist, so kann sie doch nicht ohne Wissen und Handeln sein. Allerdings ist die Frömmigkeit nicht das „Mass des Wissens“, ja der Fromme kann sogar unwissend sein, aber niemals „falschwissend“. Die Religion verhindert falsches Wissen. Ebensowenig erschöpft sich die Religiosität im Handeln, vielmehr sollen wir alle unsere Handlungen von religiösen Gefühlen und Ansichten begleitet sein lassen (5. Rede). Darnach sind also Handeln und Wissen, ohne welche die Religion nicht sein kann, nicht zu verstehen als ihre notwendige Folge — „der Mensch soll nichts aus Religion, aber alles mit Religion handeln und verrichten, und wie eine heilige Musik sollen die religiösen Gefühle sein thätiges Leben begleiten“ (2. Rede) —, sondern als ihre unerlässlichen Begleiterscheinungen. Bezeichnend dafür, wie eng Schl. Wissen und Handeln mit der Religiosität verknüpft, ist die Art, wie er alle Wissenschaft als das Sein der Dinge in den Menschen und alle Kunst und Bildung als unser Sein in den Dingen erst dann für lebenskräftig und -fähig hält, sofern die ewige Einheit der Vernunft und Natur und das allgemeine Sein alles Endlichen im Unendlichen unmittelbar in uns lebt, d. h. sofern wir religiös sind (2. Rede), denn „wahre Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche“. Darin liegt, dass wahre Wissenschaft ohne Religion nicht

denkbar ist. Eben deshalb kann er dem Intellektualismus eines Spinoza, dem er doch, was die eigentliche Religion selbst angeht, so fern wie möglich ist, eine so hohe Anerkennung widmen, dass er begeistert in die berühmten Worte ausbricht: „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstossenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe! — Voller Religion war er und voll des heiligen Geistes“ (ibid.). Wie sehr erinnert es doch an den amor intellectualis Dei Spinozas, wenn wir in den „Reden“ lesen: „Den Weltgeist zu lieben und freudig seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel aller Religion.“

Der grosse Unterschied von Spinoza aber tritt deutlich hervor, wenn er sagt: weder unsere Erkenntnisse noch unsere Handlungen sind als solche fromm, sondern lediglich unsere Empfindungen und „die mit ihnen zusammenhängenden und sie bedingenden Einwirkungen alles Lebendigen und Beweglichen um uns her auf uns“ sind die Elemente der Religion. So ist „unser Sein und Leben ein Sein und Leben in und durch Gott“ vermittels des Gefühls. Dies Leben in Gott kann aber nicht anders zu stande kommen als durch völlige, bewusste Hingabe an das Universum, dessen Berührung mit dem Individuum sich auch nach innen zu fortpflanzt, um in die innere Einheit des Lebens und Seins aufgenommen zu werden. Das ist die geheimnisvolle Geburtsstunde der Religion, und das so erzeugte religiöse Leben selbst ist nichts anderes als die beständige Erneuerung dieses Verfahrens. Damit stimmen überein die mannigfachen Erläuterungen über das Wesen der Religion: „Religion ist die allgemeine Verbindung mit der Welt, welche nur durch das Gefühl möglich ist“ (158); „Religion haben, heisst: sich der Gefühle als unmittelbarer Einwirkungen des Weltalls bewusst sein“ (155); „die Blüten der Religion“ sind da, „wo die Berührungen des Menschen mit der Welt sich als Gefühle gestalten“ (108).

In der Identificierung des Gefühls mit dem Selbstbewusstsein ist als bemerkenswert hervorzuheben, dass Gott auf diese Weise nicht mehr Gegenstand des Gefühls, das

Gefühlte, sondern eigentlich identisch ist mit dem Subjekt. Wenn nun auch in der 18. Erläuterung zur 2. Rede dies Selbstbewusstsein ebenfalls ein Sein Gottes in uns genannt wird, so darf damit nicht die Vorstellung, die wir von Gott haben, verwechselt werden. Sie wird nach wie vor nicht zum Wesen der Religion gerechnet; aber in der 3 Aufl der Reden (1821) wird doch wenigstens ihre Berechtigung zugegeben. Für die Philosophie freilich steht nur das „Dass", nicht auch das „Wie" hinsichtlich der Existenz Gottes fest. Jede Aussage über das „Wie" ist inadäquat, anthropomorph; denn in unsere Gottesvorstellung mischt sich immer Sinnliches ein.

Dialektik und Reden zusammenfassend, wird man Schl.s Auffassung der Religion richtig dahin wiedergeben können, dass man sagt: die Religion ist ihm nichts inhaltlich Bestimmtes, nichts an und für sich Existierendes, sondern nur ein „Verfahren", eine „Form" des ganzen geistigen Lebens, die alle sinnlichen Funktionen begleitet und sie auf das Einheitliche richtet.

Von besonderem Interesse wird für uns sein, wie sich Schl. in seiner Glaubenslehre über das religiöse Gefühl ausspricht. Die Frömmigkeit besteht ihm hier in der „Erweiterung des Selbstbewusstseins" (I. 61 f.) zum „Bewusstsein der menschlichen Gattung", ja zum „Bewusstsein der Welt" (I. 186. 63). Das ist dann das „Einssein mit der Welt" (I. 174), das sich Identificieren mit der Welt" (244), das „sich als Welt und die Welt als sich selbst fühlen" (63). Aber in diesem „Einssein mit der Welt im Selbstbewusstsein", indem ich mich als eines Teiles derselben bewusst werde (= Endlichkeitsbewusstsein), haben wir doch nur die eine Seite der Frömmigkeit. Vollständig wird diese erst, wenn ich mich nach dem Identificieren mit der ganzen Welt auch noch „gleichsam als diese abhängig fühle" von dem, was „das Eins" zu der in der Welt gegebenen Mannigfaltigkeit ist.

Damit sind wir zu der für die ganze Glaubenslehre grundlegenden Kategorie des „schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls" gelangt. Dieses ist nach I, 185 nicht nur als ein „Mitgesetztsein der Welt" zu erklären, sondern auch als ein

„Mitgesetztsein Gottes als der absoluten Einheit“. Aber in der Ausführung werden doch die hiermit konstatierten beiden Seiten der Frömmigkeit als gleichbedeutend genommen: sich schlechthin abhängig fühlen ist identisch mit „in den Naturzusammenhang sich gestellt wissen“ (194; 243 u; 248 u). Indem ich mich in der Frömmigkeit mit allem Endlichen zusammenfasse, schwindet jeder Gegensatz, und so wird die höchste gegensatzlose Stufe des höchsten Selbstbewusstseins erreicht (28).

„Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl weist auf die schlechthinige Ursächlichkeit zurück“, nämlich Gott (I, 290 m). Er ist „das Woher unsers Daseins“ (I, 22 m), das, „worauf wir unser Sosein zurückschieben“ (23 m). Also auf Gott kommt der Fromme durch Reflexion, aber durch eine notwendige und ganz unmittelbare Reflexion; denn das „schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbstbewusstsein, indem es zugleich diese Vorstellung wird“ (23 u), und „wir schliessen das Gottesbewusstsein so in das Selbstbewusstsein ein, dass beides nicht von einander getrennt werden kann“ (23 u); man kann auch beides geradezu „gleichsetzen“ (16 u, 22 o, 75 m).

Gott ist im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle die bedingende Seite, d. h. er ist darin als Kausalität gesetzt. Die göttliche Kausalität muss, wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht durch die Wahrnehmung der Gleichheit und Freiheit aufgehoben werden soll, wesentlich als eine einfache, gegensatz- und unterschiedslose gedacht werden. In dem dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl supponierten Gottesbegriff Schl.s ist keine Schöpfungs-, sondern nur die Erhaltungslehre begründet; denn unser unmittelbares Selbstbewusstsein enthält nichts über unsern eigenen und noch weniger über der Welt Anfang. Negativ folgt aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle, dass es keine Schöpfung der Welt in der Zeit, sondern nur eine Schöpfung von Ewigkeit geben könne und dass dieselbe als keine willkürliche, sondern als eine durchaus notwendige That Gottes begriffen werden müsse. In der Lehre von der Erhaltung dringt Schl. besonders auf den Satz, dass Gott sich nicht un-

mittelbar auf das Einzelne und Besondere in der Welt, sondern nur auf die Welt als ein Ganzes beziehe; denn wie Gott das Allgemeine ist, so kann er sich auch nur auf das Allgemeine beziehen.

Da es Denken und Wollen in keiner Weise direkt mit Gott zu thun haben, so besteht auch die Sünde für Schl. nicht in einem dieser beiden, sondern lediglich in der unrichtigen, d. h. sich von Gott unabhängig fühlenden Stellung des sinnlichen Selbstbewusstseins zum Gottesbewusstsein. Die Sünde ist also wesentlich ein vitium formale, weniger materiale. Und diese Begriffsbestimmung der Sünde steht im innigsten Zusammenhang mit der Gottesidee Schl.s. Hätte er nämlich die Gottheit als äussere Ursache und die Welt als äussere Wirkung gefasst, so müsste, wie die Ursache nach ihrem Inhalt in die Wirkung übergeht, auch die Gottheit in das menschliche Bewusstsein inhaltsvoll übergehen, müsste es also in diesem ein bestimmtes göttliches Denken und Wollen geben können. Dann wäre auch die Sünde kein blosses vitium formale, sondern ein vitium materiale im weitesten Sinne.

Dasselbe lehrt auch Schl.s Wesensbestimmung des Erlösers. Das Göttliche in ihm, meint er, kann nicht den Inhalt des Denkens und Wollens gebildet haben; denn um dieser Inhalt zu sein, hätte es sich verzeitlichen und besondern müssen, da Wollen und Denken stets eines bestimmten, zeitlich fixierten Inhaltes bedürfen. So besteht der spezifische Unterschied Christi von allen übrigen Individuen einzig darin, dass Christus in jedem Momente seines Lebens die Totalität seiner Gedanken und Willensentschlüsse, kurz sein sinnliches Selbstbewusstsein, unter das Gottesbewusstsein subsumierte. An den Stellen der Glaubenslehre, an denen der spezifische Unterschied des Erlösers von den übrigen Menschen in den Willen verlegt wird, ist unter diesem Willen stets der inhaltlich leere, beständig erneute Willens akt zu verstehen, mittels dessen Christus andauernd sein sinnliches Selbstbewusstsein dem göttlichen unterordnete. Darnach hat das „Sein Gottes in Christo“ doch noch einen anderen, tieferen Sinn als das Sein des Absoluten in den anderen Menschen. Dieses Sein Gottes

im Erlöser, das auch häufig genug die Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins genannt wird, ist bei ihm zu einem schlechthinigen geworden, ist reine Thätigkeit (die in der fortwährenden Unterordnung unter den göttlichen Willen besteht), unvermischt mit jeglicher Leidentlichkeit, dem so recht eigentlich Ungöttlichen; denn Gott ist actus purus. Nun kann zwar auch in der Welt als Ganzem ein schlechthiniges Sein Gottes angenommen werden, dieses ist aber von dem Sein Gottes im Erlöser durchaus verschieden. In der Welttotalität nämlich offenbart sich das Sein Gottes als unumschränkte Kausalität im Naturzusammenhange, in Christo aber als vollendetes schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl.

Um in seiner Christologie von der Gottheit Christi alle Verräumlichung und Verzeitlichung abzulenken, lässt Schl. den Schöpfungsakt des Erlösers auf einem unzeitlichen, ewigen, göttlichen Entschlusse beruhen, dessen vorbereitende Ausführung der ganze Weltprozess bis Christus und dessen wirkliche Ausführung der historische Erlöser ist. Die Form des Zeitlichen im Erlöser fällt mithin in uns, die wir zwischen Entschluss und Ausführung zu trennen pflegen, nicht in Gott selbst, in dem Wollen, Denken und Thun identisch sind.

Nur Schl.s Begriff des heiligen Geistes könnte eine Instanz gegen die bisher entwickelte Gottesidee bilden. Wenn Schl. nämlich das Verhältnis des heiligen Geistes zur Menschheit als ganz dasselbe mit demjenigen setzt, welches zwischen der Volkstümlichkeit und den einzelnen das Volk bildenden Individuen stattfindet, so lässt er diesen aus seiner Sichselbstgleichheit heraustreten und in die Zeitlichkeit und Besonderheit eingehen. Diese Inkonsequenz bei Schl. ist nicht durch künstliche Versuche hinwegzudeuten, sondern einfach zuzugestehen.

3. Kritik der Schleiermacherschen Idee des Absoluten.

Nachdem wir versucht haben, Schl.s Anschauung vom Absoluten uns in ihren Grundlagen und ihrer Fortentwicklung klar zu machen, dürften wir nunmehr in stand gesetzt sein,

diesen Darlegungen eine Kritik anzuschliessen, die dem Gedankengefüge des grossen Philosophen einigermassen gerecht zu werden vermag.

Für den Gang unsrer Kritik befolgen wir im grossen und ganzen dieselben Gesichtspunkte, die schon für die Darlegung selbst massgebend waren.

Demnach richtet sich unsere Prüfung zuerst auf die Idee des Absoluten „an und für sich" nnd in seinem Verhältnis zur Welt.

Eine doppelte Reihe von Bestimmungen, teils negativer, teils positiver Art, liess sich konstatieren. Wir gewannen diese teils durch fortgesetzte Abstraktion von allem Endlichen vermittels der Idee des Absoluten, teils durch Ableiten alles endlichen Denkens und Daseins von der göttlichen Ursächlichkeit nach Massgabe der allgemeinen menschlichen Kategorien. Eine Ausgleichung dieser doppelten Reihe hat freilich Schl. nicht zu geben vermocht. Der einzige Aufschluss, den wir über das Verhältnis dieser beiden Reihen bekommen, ist der, dass die erstere (die negative) das Absolute ausdrücke, „wie es an und für sich sei," die letztere (die positive), „wie es an einem andern sei", nämlich in uns und in den Dingen. Ein Übergang von den nur negativen Aussagen der ersten zu den positiven der zweiten wird nicht nachgewiesen, ja nicht einmal die Frage nach einem solchen aufgeworfen. Hier liegt also ein Sprung vor, den auch Schl. selbst Dial. S. 473 zugiebt. Daraus darf ihm jedoch kein Vorwurf gemacht werden; denn unser wissenschaftliches Vermögen reicht thatsächlich nicht weiter, wenn wir nicht mit unseren Aussagen in naturalistischen Pantheismus geraten oder die Idee des Absoluten einfach preisgeben wollen. Vielmehr ist es geradezu als ein Verdienst Schl.s zu bezeichnen, dass er die unbedingte Transcendenz (im Sinne der Unerfahrbarkeit) und Absolutheit Gottes aufs strengste zu wahren suchte. Ein wirklicher Fortschritt über Schl. hinaus wird sich nur anbahnen lassen, wenn sich im Begriff des Absoluten selbst ein Übergang vom göttlichen Sein zum göttlichen Wirken nachweisen lässt, oder, um mit Schl. zu reden, von einem „Sein Gottes an und für sich" zum „Sein

Gottes in uns und in den Dingen." Aber über eine nur relativ vollkommene Erkenntnis werden wir hier nie hinauskommen; vor allem müssen wir uns hüten, durch Vermischung religiöser und spekulativer Aussagen hier den täuschenden Schein einer bereits erreichten Übereinstimmung erzeugen zu wollen.

Den Unterschied zwischen der göttlichen Kausalität und dem Naturzusammenhange sucht Schl. dadurch als einen schlechthinigen festzustellen, dass er beide zwar „dem Umfange nach" gleichsetzt, „der Art nach" aber die göttliche Ursächlichkeit aller endlichen völlig entgegenstellt, indem diese nur eine teilweise, selbst wieder von wo anders her und durch die eigenen Glieder in der Kette des Naturprozesses bedingte, jene (die göttliche) eine unbedingte, durchaus freie ist. Aber dieser Unterschied, auf den Schl. ein so entscheidendes Gewicht legt, und durch dessen Feststellung er jeden Schein von Pantheismus von seiner Lehre abgewiesen zu haben meint (Gl.l. I., § 46, 2), gewinnt deshalb keine rechte Bedeutung, weil das Universum selbst nur unter der Kategorie der Kausalität angeschaut wird, anders ausgedrückt, weil dies Universum selbst nur als Natur in Betracht kommt, das Geistige also auf das Natürliche, das Ideale auf das Reale reduziert, mithin jeder generelle Unterschied zwischen göttlicher und endlicher Kausalität doch im Grunde geleugnet wird. Ferner ist doch auch nach Schl. der Naturzusammenhang nicht als blosse Einheit des verschiedenen Mannigfaltigen (das versteht er unter dem Ausdruck „Welt"), also des nur teilweise verursachten Einzelnen, anzusehen, sondern als absolute Einheit; denn im Zusatz zu § 46 der Glaubenslehre fasst er die Erhaltung (d. h. den Naturzusammenhang, s. daselbst) im Gegensatz zu den altlutherischen Dogmatikern als „ganz und ungeteilt" auf. Dies erscheint als das Wahre in den Versuchen, Sch.ls Standpunkt als spinozistischen Pantheismus hinzustellen (vgl. besonders Zeller, Theol. Jahrb. 1842, S. 263 ff.).

Schon oben wurde darauf aufmerksam gemacht, dass das Verhältnis Gottes zur Welt nach Schl. offenbar ein dualistisches ist. Nun ist ja ein gewisser Dualismus unvermeidlich, wenn überhaupt zwischen göttlicher und weltlicher Wesens-

sphäre klar geschieden werden soll, man also keinen Materialismus lehren will; aber die Art und Weise der Bestimmung dieses Dualismus erscheint bei Schl. fehlerhaft. Gott und Welt stehen nach ihm, streng genommen, in einem völligen Gegensatze, der dadurch, dass sich beide aufeinander beziehen, eher gesteigert als gemildert wird. Die beiden Einheiten, Gott und Welt, jene mit Ausschluss, diese mit Einschluss aller Gegensätze und Bestimmtheiten, verhalten sich nicht so zu einander, dass die Gotteinheit das Wesen der Welteinheit bildet; nur dann könnte die Welteinheit der Gotteinheit näher kommen, sie mehr und mehr in sich zur Wirklichkeit bringen. Aber nach Schl. kann die Welt Gott nie näher kommen. Wäre es nämlich möglich, dass die Welt die Gottheit erreicht, so würde das ihren völligen Untergang, ihre völlige Vernichtung bedeuten; denn sie würde dann eben verlieren, was ihr Wesen ausmacht, Einheit des Vielen und Mannigfaltigen zu sein. Umgekehrt aber ist und bleibt auch Gott natürlich ein abstraktes und reines Insichselbstsein.

Schon an sich ist es eine Inkonsequenz Schl.s, dass er ausser dem Absoluten noch eine andere und zweite, die bestimmte weltliche Wirklichkeit, kennt. Freilich muss zugegeben werden, dass, wo das Absolute als Indifferenz gefasst wird, es dem gegenüber auch eine Differenz geben muss, also die Welt. Die philosophische Inkonsequenz Schl.s besteht nur darin, dass er die indifferente Realität der differenten gegenüber das Absolute sein lässt. Konsequenterweise hätte er, selbst nach seinem eigenen Kanon, dass das Absolute kein Entgegengesetztes sein könne, dieses als die konkrete Einheit der indifferenten und differenten Realität oder als die sich differentiierende, aus der Differenz aber sich in sich selbst zurücknehmende Indifferenz bezeichnen müssen. Wollte er aber seine Fassung des Absoluten als blosser Indifferenz aufrecht erhalten, so hätte er notwendig mit Schelling alles Differente für Schein und Unwahrheit erklären müssen. Wie sollte auch aus der abstrakten, d. h. leeren Indifferenz die Differenz hervorgehen, ein wirkliches Werden, eine reale Entwicklung im natürlichen und geistigen Dasein? Das Unter-

schiedene in der Vielheit der Welt, lässt sich in keiner Weise aus der Indifferenz deduzieren, vielmehr wird diese doch nur aus jener abstrahiert. Die Differenz als Differenz steht der Indifferenz unvermittelt und unerklärt gegenüber, ist also schliesslich ebenso absolut wie diese selbst. Als Entgegengesetztes aber gerät das eigentlich Absolute in einen unauflöslichen Widerspruch mit sich selbst. Denn kein Entgegengesetztes ist Totalität, das Absolute aber muss Totalität sein, sonst ist es Negation seiner selbst. Wird aber der Begriff des Absoluten als wirkliche Totalität, d. h. als Indifferenz und Differenz von Denken und Sein, Idealem und Realem bestimmt, so kann sie nur gedacht werden als ein Übergehen der Indifferenz in die Differenz und die Rückbewegung dieser in jene. Und erst so ist das Absolute Leben und Prozess. Es ist zunächst die unmittelbare Einheit von Denken und Sein, als diese Einheit dann die Hineinbewegung in den Unterschied und Gegensatz beider, als dieser Gegensatz endlich der thätige Rückgang in die Einheit. Die resultierende Einheit ist wohl ihrem Wesen nach ganz die erste und ursprüngliche, der Form nach aber von der ursprünglichen darin unterschieden, dass ihr nicht mehr der Charakter der Unmittelbarkeit, sondern der der lebendigen Selbstvermittlung zukommt.

Zu dieser Hegelschen Konstruktion des Absoluten gelangt man durch konsequente Fortentwicklung der Schleiermacherschen Grundgedanken, während Schl. selbst sein durchaus auf eine monistische Weltanschauung angelegtes System sich schliesslich in einen strengen Dualismus auflösen lässt.

Aus der besprochenen Inkonsequenz ergiebt sich auch bei Schl. ein Widerspruch hinsichtlich der Art, wie er das Verhältnis des Absoluten zum einzelnen Individuum bestimmt. Auf der einen Seite lässt er nämlich die Gottheit nur als das formelle Prinzip alles Wissens und Denkens gelten; wenn er aber auf der andern Seite behauptet, „wir haben im Erkennen die Idee Gottes“, so wird ihm unter der Hand das Absolute aus einer blossen Form des Erkennens sofort wieder zum Gegenstand und Inhalt desselben. Die Gottheit ist einer-

seits „unbegreiflich“ (Dial. S. 322), andrerseits werden komplizierte Versuche gemacht, „einen guten Begriff der Gottheit zu gewinnen“ (348, 322). Indem Gott so doch schliesslich zum Bewusstseinsinhalt wird, tritt er in die Sphäre des Gegensätzlichen, macht sich also selbst unmöglich, negiert sein Wesen. — Überdies ist es doch willkürlich, in der Gewissheit des Zusammenstimmens von Denken und Sein für uns, d. h. in unserm Selbstbewusstsein, gleich diejenige des absoluten Zusammenstimmens von Denken und Sein zu finden. Der Beweis Schl.s hat sich übrigens auch allmählich in der Dialektik verschoben: der transcendente Grund wurde ursprünglich nur im Wissen, dann im Wissen und Wollen, zuletzt in der Identität beider, im Gefühl, gefunden.

Will man den Unterschied von Denken und Sein bestehen lassen, der bei Schl. nicht zu seinem Recht kommt, so muss das Absolute, falls es Einheit von Denken und Sein bleiben soll, begriffen werden als das Denken, was sich unmittelbar als alles Sein, alle Objektivität denkt, ohne dass es erst dies Sichselbstdenken, wie der menschliche Geist, sich durch Reflexion zu bewahrheiten brauchte. Dies Absolute hat seine an und für sich seiende Wirklichkeit in sich selbst und nicht in der Welt, bildet also dieser gegenüber ein schlechthin Transcendentales. Aber es tritt auch trotzdem nicht in einen Gegensatz zur Welt, wird mithin auch nicht auf diese Weise in die Endlichkeit herabgezogen. Ist nämlich das Absolute nach der Hegelschen Konstruktion die an und für sich seiende Wirklichkeit von dem, was der Welt Bestimmung und innere Möglichkeit ist, so kann es an der Welt so wenig einen Gegensatz haben, dass es vielmehr die Überwindung jedes Gegensatzes ist. Nicht das Absolute ist der Welt, wohl aber die Welt dem Absoluten entgegengesetzt. Dieser Gegensatz bietet nicht die geringste Schwierigkeit, im Gegenteil beruht gerade in ihm das Geheimnis der Religion, welche die völlige Einheit mit dem Absoluten erst herbeiführen soll.

Was nun die Religion selbst angeht, so ist es beinahe unbegreiflich, wie Schl. den Begriff der absoluten Kausalität, über dessen Angemessenheit bei der Übertragung auf Gott er

in der Dialektik (vgl. bes. S. 137 Fussnote) noch so sehr im Schwanken ist, für seine Glaubenslehre zur unbestrittenen Grundlage machen kann, mit deren Hinwegnahme seine ganze Dogmatik stürzen würde. Auf seiten des Menschen ist das Korrelat zur unbedingten Ursächlichkeit Gottes das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Zugegeben auch, dass die religiöse Stimmung des Individuums sich in dem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit offenbart, so steht doch Schl.s Theorie nur auf schwachen Füssen. Denn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl hat nicht in der blossen Wissenskunde seinen Grund, dass Gott die causa efficiens der Welt ist, sondern vielmehr in der psychologischen Erfahrung, dass der Mensch und in ihm die Welt in keiner Weise auf Gott einzuwirken, ihn zu seinen Gunsten zu bestimmen vermögen. Gerade der letztere Grund aber spielt für Schl. eine verschwindende Nebenrolle, während doch für die Religion alles auf die eignen Erlebnisse der Seele und so gut wie nichts auf Theoreme des Verstandes ankommt, mögen diese auch immerhin aus der Erfahrung, die ich bei Beobachtung des Naturgeschehens mache, gewonnen sein.

Die Anwendung des Kausalitätsbegriffes in der Christologie macht es noch besonders deutlich, wie schwierig es Schl. wurde, seinen Gottesbegriff, der durch die Idee der Ursächlichkeit erst seinen positiven Inhalt gewinnt, mit seiner Auffassung der Person des Erlösers in Einklang zu bringen. Das Sein Gottes in Christo und das Sein Gottes in der Welt stehen in diametralem Gegensatz zu einander. Bei der Welt kommt die göttliche Kausalität als die aktive, thätige Darstellung des Absoluten im Naturzusammenhange, bei Christo als das passive, ruhende, vollkommene Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit zur Geltung. Wie kann, was sonst reine Thätigkeit ist, auch nur einmal ruhendes Gefühl sein? Diese Inkonsequenz Schl.s wird auch nicht dadurch beseitigt, dass er auf der andern Seite das Sein Gottes in Christo ebenfalls als „reine Thätigkeit“ beschreibt (bestehend in der stetigen Unterordnung unter den göttlichen Willen); denn diese Thätigkeit kann, wenn man die unmögliche Annahme eines thätigen

Gefühls vermeiden will, nur als ein Ausfluss der vollkommenen Kräftigkeit des Gottesbewusstseins, welches eben die Gottheit Christi ausmacht, begriffen werden.

Noch eine andere Schwierigkeit bietet Schl.s Theorie des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. Da Gott unterschiedslose, die Welt aber unterschiedene Allgemeinheit ist, so muss das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, um zur Einheit mit Gott zu gelangen, das Subjekt und die durch dasselbe repräsentierte Welt in das Element der Allgemeinheit und Unterschiedslosigkeit erheben. Aber nur das letztere vermag das Gefühl, nicht ebenso auch das erstere; jenes, weil in seinem Begriff die Unterschiedslosigkeit liegt, insofern in ihm jede Unterscheidung zwischen dem gefühlten Inhalte und dem fühlenden Subjekte und damit auch jede Unterscheidung des gefühlten Inhaltes von anderem Inhalte aufgehoben ist; dass aber auf der andern Seite das Gefühl keine Allgemeinheit, sondern nur Einzelheit ausdrückt, ist durch seine Individualität bedingt, demnach kann also das Gefühl nicht die absolut adäquate, wahre, aufnehmende Form des Absoluten sein. Sinnliches Selbstbewusstsein und Gottesbewusstsein gelangen durch das Gefühl zu keiner wahren Beziehung und Einheit; denn es zieht das die schlechthinige Abhängigkeit ausdrückende Gottesbewusstsein in die Form der Nichtallgemeinheit herab, raubt also der Gottheit ihr eigentliches Wesen, indem es sie versubjektiviert und versinnlicht.

Trotz all dieser zum Teil recht schwer wiegenden Bedenken liegt aber doch in dem Gedanken des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles die grosse und bedeutsame Wahrheit, die wohl mit Recht absolute Gültigkeit beanspruchen darf, dass wir Einwirkungen Gottes nur durch das Ganze des Weltzusammenhanges erfahren, dass also in der religiösen Funktion „die Beziehungen auf Gott und auf das in irgend einem Umfang und in irgend einer Projektion gedachte Weltall unzertrennlich voneinander sind." Auf diese entscheidende richtige Erkenntnis hat A. Ritschl in seiner Broschüre über Schl.s Reden mit Nachdruck hingewiesen.

II.

Die Geistigkeit Gottes.

1. Darstellung.

Den Übergang von der Absolutheit Gottes zu seiner Geistigkeit gewinnen wir durch den auf S. 530 der Dialektik ausgesprochenen Gedanken, dass der transcendente Grund alles Denkens und Seins, Gott, nur als ein Lebendiges gesetzt werden könne. Denn wird das allem Denken zu Grunde liegende Sein als tote Materie vorgestellt — und das wäre der Gegensatz zu einem lebendigen Gott —, so ist „eine Art von Taschenspielerei" nötig, um aus diesem Toten etwas anderes sich entwickeln zu lassen, wie man denn eine Art Stoss oder dgl. fingiert, wodurch alles in Bewegung gesetzt werde. Diese Annahme bedeute unter dem Schein des Wissenwollens doch eine Aufhebung alles Wissens. Woher sollte auch diesem „Stoss" oder was immer es sein mag, die wirkende Kraft kommen, wenn nicht von einem Lebendigen?

Vom spekulativen Standpunkt aus betrachtet, lässt sich also der Materialismus nicht halten; erst recht aber wehrt sich das religiöse Interesse gegen ihn. Diesem liegt alles daran, den transcendenten Grund nicht nur als „Lebensquell", sondern auch als das „Leben selbst" zu fassen (Dial. S. 531), „weil nämlich das Leben nicht aus dem Tode kommen kann, der nicht ist"; letzteres bedeutet wohl: aus etwas rein Negativem, nicht Seiendem, als welches der Tod zu denken ist, kann nicht etwas Positives, Wirkliches — das Leben — hervorgehen.

In dieser Darlegung Schl.s ist für unsern Zweck von grösster Wichtigkeit, dass er den transcendenten Grund als Lebensquell und Leben selbst in so völligen Gegensatz zur Materie, zum Stofflichen, stellt; daraus folgt, dass der transcendente Grund selbst nur etwas Geistiges sein kann.

Hiermit stimmt ganz der Lehrsatz in § 55 der Glaubenslehre überein: „Unter der göttlichen Allwissenheit ist zu denken die schlechthinige Geistigkeit der göttlichen Allmacht." Dadurch will nun aber Schl. nicht „auf eine bestimmte Art eine Ähnlichkeit zwischen Gott und dem, was wir in dem uns gegebenen Sein als Geist bezeichnen, feststellen" (§ 55, 1), vielmehr ausdrücken, dass die göttliche Ursächlichkeit als schlechthin lebendig zu denken sei; es begegnet uns hier also wieder die Gleichung: Leben = Geistigkeit. Nur will er von dem Attribut der Geistigkeit des göttlichen Wesens alles ferngehalten wissen, was, wie es bei dem endlichen Geiste notwendig der Fall ist, eine Empfänglichkeit oder Leidentlichkeit in sich schliesst.

Die Geistigkeit Gottes ist rein produktiv und thätig, und „so ist das göttliche Denken ganz dasselbe mit dem göttlichen Wollen, und Allmacht und Allwissenheit sind einerlei" (§ 55, 1). Eben darum darf auch nicht die Allwissenheit Gottes von seiner Weisheit getrennt werden, und das um so weniger, wenn man seine Weisheit als das gelten lassen will, was sie ist, als den „Inbegriff der göttlichen Zweckbegriffe"; denn Gottes Wissen ist allemal auch ein Wollen und Schaffen, da blosse Potentialität für ihn, der actus purus ist, sich nicht denken lässt. „Gott weiss alles, was ist, und alles ist, was Gott weiss, und dieses beides ist nicht zweierlei, sondern einerlei, weil sein Wissen und sein allmächtiges Wollen einund dasselbe ist" (ibid.). Daher giebt es auch in Gott kein ursprüngliches und reflektiertes Selbstbewusstsein, weil dies stets ein ruhendes ist, sondern nur „das lebendige Bewusstsein Gottes in der wirklichen Welt."

Durch diese prinzipielle Forderung der Geistigkeit Gottes trennt sich Schl. aufs entschiedenste von der Lehre des Substantialismus: Deus est res extensa, Deus sive substantia (Spinoza). Nach Schl. ist Gott zwar die allen Raum allererst bedingende, selbst aber schlechthin raumlose Ursächlichkeit, ist reine Geistigkeit (Gl. l. § 53). In demselben Sinne betont die Dialektik, dass kein räumliches Dasein denkbar ist ohne in ihm waltende Intelligenz (S. 462. 398). Raum und Zeit

sind Schl. überhaupt nicht, wie Kant, blosse äussere Anschauungs- und Vorstellungsformen, sondern die Art und Weise zu sein der Dinge selbst, die allgemeinen Formen aller Realität (vgl. Dial. S. 335). Alle Realitäten aber haben ihren Ursprung in der lebendigen Geistigkeit Gottes (s. o.).

Man muss sich nun aber hüten, Schl. dahin zu verstehen, als sei er geneigt, das Absolute unter der Form des Idealen sich vorzustellen. Davon mag er nichts wissen, weil ihm dabei immer der Gedanke eines Einzelgeistes vorschwebt. Gott ist ihm im Geiste nicht mehr als in der Natur; charakterisiert man ihn als Denken, Wissen, Wollen, so setzt man ihn auf die Seite des Idealen, während er doch die Einheit des Idealen und Realen sein soll (vgl. das Schema auf S. 10), zieht ihn also in das Gebiet der Gegensätze herab, negiert sein Wesen. Wer das Absolute nicht als Identität von Denken und Sein, als ein Ineinander- und Zusammensein beider anerkennen will, gerät nach Dial. S. 330 (Fussnote) in den Materialismus oder in den Spiritualismus, da alsdann nichts weiter übrig bleibt, als entweder das Denken dem Sein oder das Sein dem Denken unterzuordnen, und zwar nach der Form der Kausalität, d. h. so, dass das Untergeordnete als Wirkung des anderen gefasst wird (cf. auch S. 331 m.).

Beide Benennungen des Absoluten, sowohl die der höchsten Kausalität wie die der höchsten Intelligenz, ziehen dasselbe ins Gebiet des Gegensätzlichen; weshalb also Schl. eigentlich nur erstere gelten lassen will, ist nicht recht einzusehen. Durch diese Einseitigkeit hat er sich nach der spinozistischen Seite hin nicht genügend verwahrt, worin wohl der Standpunkt der „Reden“ nachwirkt. Im übrigen spiegelt sich darin die allgemeine Strömung der damaligen Philosophie wieder; vgl. Schelling: Gott ist das Sein = Gott ist Natur, freilich geistartige Natur. Allerdings liegt eine Zurückstellung der idealen Seite hinter die reale nicht in Schl.s bewusster Absicht; aber auch die erstere kommt ihm immer nur unter der Kategorie der Kausalität, Gott also nicht als Geist schlechthin, sondern als transcendenter Grund alles Geistigen wie alles Natürlichen in Betracht (von Gesetz und Weltordnung,

Vorsehung und Sittengesetz Dial. 135 f. 421 f. 474. 525. 527). Die reale Seite erhält demnach bei ihm das Übergewicht über die ideale, das Geistige wird durch die Kategorie der Kausalität auch in die Form des Natürlichen aufgenommen (vgl. Dial. 520 f.).

Die Schwierigkeit seiner Position muss doch Schl. selbst empfunden haben, wenigstens ist es unverkennbar, wie in seiner Dogmatik und Ethik das Geistige in sein Höherrecht gegenüber dem Natürlichen tritt. Und hier ist das Geistige das an sich Höhere, also nicht etwa, dass in der Ethik das Sein nur unter der Form des Geistigen aufgefasst werde, so dass ihr die Physik, in der das Geistige unter der Form des Natürlichen vorgestellt wird, mit völlig gleicher Dignität gegenüberstände. Damit wird der abstrakten Auffassung des Absoluten als der blossen Indifferenz alles Geistigen und Natürlichen unvermeidlich ein Ende gemacht. In der Ethik heisst es ausdrücklich: „Wenn man die Vernunft ganz anerkennt als das Absolute in uns, so muss sie auch als göttlicher Geist erscheinen."

Ja, auch die Dialektik hat Anknüpfungspunkte für diese philosophisch allein zulässige Betrachtungsweise. S. 60: „Im Begriff ‚Gott' ist jede organische Thätigkeit negiert, im Begriff ‚Chaos' jede intellektuelle." S 258: „In der Idee ‚Gott' ist gar kein Anteil organischer Funktion, während dem Chaos keine intellektuelle Funktion innewohnt." Der Sinn beider Sätze ist doch wohl der: Gott ist nur ideal, das Chaos nur real. Auch sonst erscheint bei Schl. die Vernunft oder das Geistige, das Einfach-Eine, als das Höhere gegenüber dem Natürlichen, der ursprünglichen, nur äusserlich geeinten Vielheit. Nur die Immanenz des Geistes in der Natur bringt zur bestehenden Vielheit die Einheit hinzu; also ist das Absolute gleich der einen allgemeinen Vernunft. Das kann doch nur Schl.s Meinung sein, wenn er Dial. S. 329, 2 ausdrücklich die Vernunft als das Ursprüngliche, d h. nach seiner Terminologie das Primäre, logisch Erste, bezeichnet. Das in den Dingen waltende Einheitsband kann auch nicht als abstrakte Indifferenz, sondern muss als absolute, formgebende, ordnende, Mass und Ziel setzende Vernunft gedacht werden.

Eine besondere Beachtung verdient in dieser Hinsicht noch Dial. S. 156 o.: „Das uns eingeborne Sein Gottes in uns konstituiert unser eigentliches Wesen, denn ohne Ideen und ohne Gewissen würden wir zum Tierischen herabsinken.“ Demnach kann das Sein Gottes in uns nicht die abstrakte Indifferenz von Natur und Vernunft sein; denn dann müsste auch von einem Sein Gottes in den Tieren geredet werden dürfen. Da aber der Mensch sich eben durch die Vernunft vom Tier unterscheidet, so ist Gott hier wieder lediglich als absolute Vernunft gefasst (vgl. S. 163 m.; „Es ist dieselbe Unfähigkeit im Tier, die Idee der Gottheit zu haben und ein bestimmtes Wissen zu haben.“). Hierher gehört ferner der Ausdruck „Weltgeist“, den Schl. in der zweiten Rede anwendet und in seinen Erläuterungen zur 3. Aufl. (Nr. 12) noch besonders rechtfertigt: wir Christen könnten uns diesen Ausdruck für das höchste Wesen vollkommen aneignen, da ja wohl niemand „Weltgeist“ mit „Weltseele“ verwechseln werde. Hier tritt mit der grössten Deutlichkeit hervor, wie Schl. diesen „Weltgeist“ über alles natürliche Leben - denn nur das kann er unter „Weltseele“ verstehen — erhebt.

Obwohl also unser Philosoph den Versuch macht, das Universum auch wieder als Vernunft, unter der Form des Idealen, anzuschauen, tritt doch diese Betrachtungsweise stark zurück, ja man hat den Eindruck, als ob sie ihm gleichsam wider seinen Willen von seinem christlichen Bewusstsein abgenötigt wird. Gott wird in ihr als absolute Vernunft und Intelligenz begriffen, aber mit denselben Restriktionen wie bei der absoluten Kausalität (Dial. S. 328). Ihre Stelle ist dort, wo von dem Sein Gottes in uns die Rede ist, als Identität des Denkens und Wollens oder vom Sein Gottes in den Ideen und im Gewissen (S. 154 ff.), von dem Absoluten als Grund der Weltordnung und des Gesetzes oder Grund der Identität von Schicksal und Vorsehung. S. 473: „In Gott ist der Ort der Ideen, d. i. das zeitlose Denken“, welches als göttliches am besten durch den Ausdruck πρόνοια wiedergegeben wird und in den Gegensatz zum zeitlichen Denken tritt.

Aber weil Gott hier nur als Vorsehung, nicht auch als natura naturans, nur als absolute Intelligenz, nicht auch als absolute Substanz aufgefasst wird, so wendet sich Schl. sofort wieder davon ab, ohne den Begriff des „zeitlosen Denkens“ weiter zu verwerten. Von der Betrachtung Gottes als des absoluten Subjekts fürchtet Schl. immer wieder eine Vermenschlichung des Absoluten, daher dieser Anthropomorphismus oder besser „Ideomorphismus“ wohl notwendig sei „auf dem Gebiet der Dolmetschung des religiösen Gefühls“, in der Philosophie aber als durchaus unzulässig erscheine (Brief an Jakobi, Briefwechsel II. 352 cf. Dial. 465 f.).

Dass die Religion dieses „Ideomorphismus“ nicht entraten könne, erkennt Schl. auch thatsächlich in seinen „Reden“ an, nämlich da, wo er die verschiedenen Arten der Gottesvorstellung mustert (S. 125 ff.). Gott kann gedacht werden als Genius der Menschheit oder als Individuum oder als höchstes Wesen, Geist des Universums — eine bestimmte Prägung der Gottesvorstellung ist für den Frommen völlig gleichgültig, nur muss er — das tritt deutlich hervor — in irgend einer Weise als geistiges Wesen begriffen werden.

Die Voraussetzung der reinen Geistigkeit Gottes ermöglicht auch erst ein Verständnis der Monologe, in deren Mittelpunkt die menschliche Individualität als ein ewiger Ausdruck und Spiegel des Universums steht, indem das Unendliche durch Bindung derselben Grundkräfte sich in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Sonderdasein und Individualitäten darstellt. Der Geist ist das Erste, er ist allein frei und unbedingt; darum beruht alle Individualität auf der geistigen, idealen Seite des Menschen. Nach dem zweiten Monologe offenbart sich das ewige Selbst in uns als die Individualgestalt der Menschheit, die gerade als solche ihre ewige Bedeutung im Weltganzen hat. Wenn alle diese Anschauung ihres Selbst erlangt haben, ist die „selige Zeit“ der vollendeten Darstellung des unendlichen Geistes im endlichen Menschenleben angebrochen.

2. Kritik.

Bei der Frage nach der Geistigkeit Gottes tritt uns besonders auffällig ein Schwanken Schl.s entgegen. Er antwortet auf sie mit Ja und Nein. Mit Ja, sofern er die Lebendigkeit der göttlichen Allmacht der Geistigkeit gleichsetzt; mit Nein, sofern er, zwar ohne es Wort haben zu wollen, das Natürliche dem Vernünftigen letzthin überordnet und so die Geistigkeit Gottes zu einem blossen Akzidens seines Wesens degradiert. Daneben aber operiert er in der Glaubenslehre und Ethik, in den „Reden“ und „Monologen“, z. T. auch in der Dialektik, mit der stillschweigend gemachten Voraussetzung, dass das höchste Wesen als reine Vernunft begriffen werden müsse. Die unbedingte Notwendigkeit einer solchen Annahme für einen irgendwie beschaffenen theistischen Standpunkt wird nirgends so einleuchtend als bei unserm Philosophen, der ihr trotz eifrigsten Bemühens nicht entgehen kann, weil er deutlich fühlt, dass er ohne sie entweder Pantheist im Sinne Spinozas oder Atheist werden müsste.

Von dieser Inkonsequenz abgesehen, ist auch sonst Schl.s Betrachtungsweise eine einseitige. Es ist eine durch Spinoza verursachte Täuschung, dass das Denken nur unter dem Faktor des Seins (als denkendes und gedachtes Sein), nicht aber umgekehrt das Sein unter der Form des Denkens (als vorbildliche und abbildliche Idee) betrachtet werden könne. Sobald Schl. letzterer Anschauungsweise sich zuwendet, macht er sich lediglich mit der subjektiv menschlichen Seite, dem menschlichen Wissen und Wollen, zu schaffen, welches dann wieder als ideales Sein dem realen oder äusseren Sein koordiniert, also wieder auf den obersten Begriff des Seins reduziert wird. — Aber es fragt sich überhaupt, ob Schl. im Rechte ist, wenn er Ideales und Reales so ohne weiteres als Gegensätze, die nur auf die Seite der Welt fallen dürfen, und Gott nur als die Indifferenz dieser Gegensätze behandelt. Die Begriffe „ideal und real“ sind ursprünglich dem Gegensatze des Denkens und Daseins, genauer des spekulativen und empirischen Erkennens entlehnt, fallen ihm aber sofort

zusammen mit dem Gegensatz von Geist und Natur, Subjekt und Objekt, Intellektuellem und Organischem, Ethischem und Physischem, Seele und Leib.

Das Absolute ist ihm an sich weder Geist noch Natur, sondern die über den Gegensatz beider weit hinausliegende, bestimmungslose Einheit. Aber eben dies ist der Fehler, dass Geist und Natur hier völlig gleichwertig gefasst sind, während doch der Geist schlechthin das Erste sein muss. Eine solche Gleichsetzung von Natürlichem und Geistigem ginge, wenn sie überhaupt möglich ist, nur im Bereich des endlichen Daseins an. Das Absolute aber ist ganz Geist und gar nicht Natur; alles gesetzte und gewordene Sein wird durch dasselbe erst begründet. Nur so lässt sich ja überhaupt der Gegensatz des Geistigen und Natürlichen logisch bestimmen, dass jenem das Setzen, das Durchsich-, Insich- und Fürsichsein, diesem das Gesetztsein, das von anderwärts her Begründet-, Geordnet- und Gewordensein, zukommt. Ausserdem strebt doch das endliche Dasein in der Weise des fortschreitenden Werdens zur Geistigkeit hin; dies wäre aber unmöglich, wenn jener Gegensatz im Absoluten selbst begründet und nur zur Indifferenz ausgeglichen wäre, Geistiges und Natürliches völlig koordiniert wären. Wenn aber Geist und Natur nur, wie Schl. lehrt, rein quantitativ unterschieden sind, so ist es auch in dieser Hinsicht unpassend, das ihre Einheit konstituierende Absolute ein Transcendentales zu nennen; vielmehr musste es, da die Einheit die Grundlage für den Unterschied bildet, als das Immanente bezeichnet werden. Die Bezeichnung des Absoluten als das Transcendente hat nur einen Sinn, wenn der Unterschied des Geistes von der Natur als ein qualitativer vorausgesetzt wird.

III.

Die Persönlichkeit Gottes.

1. Darstellung.

Wir sahen in dem vorigen Kapitel, dass Schl. eine wirkliche Geistigkeit des Absoluten, die nur bestehen bleibt, wenn dies prinzipiell und theoretisch als höchste Vernunft gefasst wird, nicht aufrecht erhält. Daraus ergiebt sich dann ganz von selbst, dass auch die Persönlichkeit Gottes schwinden muss, da das das Wesen der Persönlichkeit konstituierende Hauptmoment, das Selbstbewusstsein, fehlt. Es könnte demnach müssig erscheinen, diese Frage erst noch aufzuwerfen und zu erörtern; aber die Beobachtung, dass Schl. sich wider seinen Willen und im Widerspruch mit seiner sonstigen Lehre zur Annahme der reinen Geistigkeit des Absoluten genötigt sah, macht uns begierig zu erfahren, ob nicht Schl. etwa aus ähnlichen praktischen Gründen die Persönlichkeit Gottes anerkennt, und wenn das nicht, in welcher Weise er die Frömmigkeit — denn nur für sie ist der Begriff der Persönlichkeit Gottes von Bedeutung und insbesondere für die christliche — mit der Voraussetzung eines unpersönlichen Gottes vereinbart. Erst hier hat das so oft diskutierte und so verschiedenartig gelöste Problem, ob Schl. Pantheist gewesen sei, seinen eigentlichen Ort; denn die Persönlichkeit Gottes ist nach Meinung des Vf. das punctum saliens für dies Problem. Es handelt sich also für uns bei der Frage nach der Persönlichkeit Gottes wesentlich darum, festzustellen, ob der Gottesbegriff Schl.s mit Recht als ein pantheistischer bezeichnet werden darf.

Dass eine solche an dem Begriff der Persönlichkeit orientierte Auffassung des Pantheismus die richtige ist, dafür ist Schl. selbst Gewährsmann. Sowohl im Text, wie in der vierten Erläuterung der 5. Rede erkennt er einen „Gegensatz von Personalismus und Pantheismus“ an. Damit gesteht er

selbst zu — und die Ausführungen über den „versteckten Pantheismus" in den polytheistischen und fetischistischen Religionsarten bestätigen es —, dass eine Glaubenslehre, welche einen persönlichen Gott nicht kennt, pantheistisch sei; daraus folgt denn das letztere Urteil auch für die seine, falls wir nachzuweisen vermögen, dass er in ihr für die Persönlichkeit Gottes keinen Raum hat.

Die Höhe und Reinheit der Frömmigkeit hängt nun freilich für Schl. keineswegs von der Annahme eines persönlichen Gottes ab. „Fromm sein kann jeder, er halte sich zu diesem oder zu jenem Begriff," d. h. eines persönlichen oder unpersönlichen Gottes (2. Rede). Eine höhere Stufe der Frömmigkeit sieht er da erreicht, wo beide Vorstellungsformen sich vereinigt finden, wie es bei den alten Hellenen der Fall gewesen sei; die höchste Stufe jedoch ist die, in Gott die vollendete Einheit alles Seins zu sehen, wobei das Interesse an der Persönlichkeit Gottes gänzlich schwindet. Freilich muss er zugeben, dass für das religiöse Individuum die Notwendigkeit, sich Gott persönlich zu denken, eine „fast unabänderliche" ist (2. Rede gegen Ende), nur soll es sich hüten, aus dieser subjektiven Nötigung einen für Gott selbst gültigen objektiven Thatbestand zu machen. Überhaupt liegen nach seiner Meinung beide Vorstellungsarten, die des persönlichen und die des unpersönlichen Gottes, gar nicht so weit auseinander, als es den meisten scheint, wenn man nur nicht in die eine, die des unpersönlichen Gottes, „den Tod hineindenkt", d. h. sich die göttliche Allmacht als tot und unlebendig vorstellt; das wäre materialistischer und darum atheistischer Pantheismus, der nichts kennt als eine blinde, zweck- und ziellose Notwendigkeit. Was die andere Annahme eines persönlichen Gottes anbetrifft, so habe sie nur dann Berechtigung, wenn man sich redlich Mühe giebt, alle Schranken aus ihr hinwegzudenken „in dem demütigen Bewusstsein der Beschränktheit persönlichen Daseins überhaupt und besonders auch des an die Persönlichkeit gebundenen Bewusstseins." Hinsichtlich der Frömmigkeit selbst hänge es nicht vom religiösen Sinne, sondern lediglich von der Phantasie ab, ob

man sich Gott persönlich oder unpersönlich vorstellt. — Der Hauptgrund für die offenbare Abneigung Schl.s gegen den Begriff eines persönlichen Gottes liegt auch nach den Reden wieder darin, dass er mit diesem eine anthropomorphe Vorstellung des höchsten Wesens fast notwendig verbunden sieht: „Die gewöhnliche Vorstellung von Gott als einem einzelnen Wesen ausser der Welt und hinter der Welt, ist . . . eine selten ganz reine, immer aber unzureichende Art, sie auszusprechen“ (2. Rede Ende). Die vollständige Vernichtung dieser populären Anschauung sei stets der tiefste Drang seiner Spekulation gewesen, wofür er denn freilich auch oft genug den Vorwurf, ein Ungläubiger oder Atheist zu sein, habe tragen müssen.

Damit ist kurz skizziert, was sich aus den „Reden“ über Schl.s Stellung zur Persönlichkeit Gottes sagen lässt; sie erscheint hier als eine im grossen und ganzen ablehnende, wenn auch vorsichtig masshaltende. Für die Reden selbst ist Gott stets etwas Unpersönliches und überhaupt bloss poetischer Ausdruck für Universum. Die Monologe geben die Auffassung der Reden richtig wieder, wenn sie meinen, dass dem Gedanken der Gottheit nur die „Wahrheit einer schönen Allegorie auf das, was der Mensch sein soll,“ zuzuschreiben sei.

In der Dialektik erhalten wir noch bestimmtere Antworten. S. 155 heisst es in der Fussnote: „Die höchste Lebenseinheit selbst (also Gott) kann nie als eine persönliche gesetzt werden.“ S. 158, 8: Gott als „bewusstes Ich“ denken, heisst ihn in das Gebiet des Endlichen und des Gegensatzes hineinziehen, also sein Wesen aufheben; S. 525: Gott darf weder als „freies Einzelwesen“ nach der Weise des „wirklichen Denkens“, noch als mechanische Notwendigkeit begriffen werden, sondern als Identität von Vorsehung und Sittengesetz, durch welche Formel nicht sowohl die Indifferenz zwischen jenen anderen beiden Vorstellungsarten, „als vielmehr die Erkenntnis ihrer Unangemessenheit“ ausgedrückt werden soll. Auf S. 527 Anm. modificiert er seine ursprüngliche Formel: „Gott ist als Vorsehung zugleich Gesetzgeber“ wegen des ihm verdächtigen „inadäquaten“ Ausdrucks „Vorsehung“ dahin: Gott als Gesetz-

geber ist zugleich Grund der absoluten Kraft". Damit hat er die ihm unbequeme Bezeichnung „Vorsehung", die immerhin noch in irgend einer Weise einen persönlichen Gottesbegriff zu involvieren schien, glücklich ausgemerzt und ist zu seinem naturalistisch-pantheistischen Standpunkt zurückgekehrt. Der Ausdruck „Gott als Gesetzgeber" ist deshalb unverfänglich, weil damit im Schleiermacherschen Sinne nichts anderes gesagt sein soll als: Das Absolute ist das in den Dingen selbst waltende, Form und Ordnung gebende Prinzip. Zwar wird auch in der Dialektik wieder anerkannt, dass die Persönlichkeit Gottes vom religiösen Selbstbewusstsein gefordert werde, dann aber doch, gleichsam abschliessend, S. 532 f. gesagt, dass „zur Personifikation des transcendenten Grundes durchaus keine Veranlassung vorliege."

Auch Schl.s Wertung der menschlichen Persönlichkeit lässt sich schwer mit der Vorstellung eines persönlichen Gottes in Einklang bringen. Dass er die menschliche Individualität gewiss nicht gering schätzt, ja auf die Pflege ihrer Eigentümlichkeit ein fast zu hohes Gewicht gelegt hat, so dass ihm daraus sogar der Vorwurf gemacht werden konnte, „eitler Selbstbespiegelung Vorschub zu leisten", dafür legen die Monologe beredtes Zeugnis ab. Die menschliche Individualität erscheint ihm als Ausdruck und Spiegel des Unendlichen, weil sie aus einer „Vermählung des Unendlichen mit dem Endlichen" entsteht; wenn „ein Teil des unendlichen Bewusstseins sich losreisst und als ein Endliches an ein bestimmtes Moment in der Reihe organischer Evolutionen sich anknüpft, so entsteht ein neuer Mensch." Weil dieser nun so aufs innigste mit dem Unendlichen verbunden ist, darum erscheint auch seine Persönlichkeit nicht als unauflöslich. Vielmehr ist es der eigentliche Zweck und das Ziel unsers Daseins, durch „die Anschauung des Universums zugleich die Umrisse unsrer Persönlichkeit untergehen zu lassen im Unendlichen und so unsere Individualität zu vernichten." So fordern auch die Reden (II.), dass „die scharf abgeschnittenen Umrisse unsrer Persönlichkeit sich erweitern und allmählich verlieren sollen ins Unendliche, dass wir, indem wir des Weltalls inne werden,

auch soviel als möglich eins werden sollen mit ihm.“ Und im Tode bietet sich uns die einzige Gelegenheit, völlig über unsere Persönlichkeit hinauszukommen. Eben darum hält Schl. (auch noch in der Glaubenslehre) nichts von den gewöhnlichen Unsterblichkeitshoffnungen, die auf eine Erhaltung der Persönlichkeit auch noch nach dem Tode abzielen; sie sind ihm wenig fromm, weil sie sich meist mit selbstsüchtigen Erwartungen einer dereinstigen sinnlichen Glückseligkeit und künftiger Vergeltung verknüpfen, wodurch Frömmigkeit und Sittlichkeit als blosse Mittel zur Erlangung dieses Zieles jeglichen Wertes entleert würden. Die wahre Unsterblichkeit der Religion ist die: „mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick.“

Wie sollte sich mit einer solchen Anschauung die Annahme eines persönlichen Gottes vereinbaren lassen? Wenn zur Realisierung der eigentlichen Bestimmung des Menschen in der Ewigkeit, da er Gott gleich sein wird, die Vernichtung seiner Persönlichkeit nötig ist, wie kann Gott dann persönlich sein?

Die Gründe, wegen welcher unserm Philosophen die Annahme der Persönlichkeit Gottes wissenschaftlich fehlerhaft und deshalb wenigstens für das spekulative Denken verwerflich erscheint, dürften folgende drei sein:

1. Gott wird bei dieser Annahme als abgesonderter, einzelner Gegenstand dargestellt, dem mindestens der Schein der Leidentlichkeit anhaftet;

2. der persönlich denkende und wollende Gott wird in das Gebiet des Gegensatzes herabgezogen;

3. an diese Vorstellung knüpft sich der Anspruch des Eudämonismus.

Doch nicht nur wissenschaftliche Gründe gaben Schl. diese Überzeugung, sondern auch in seinem religiösen Gefühl entscheidet er sich ausgesprochenermassen (cf. Reden) deshalb für die Unpersönlichkeit des höchsten Wesens, weil die Anschauung der Welt als der Totalität in Gott, als des in dieser Einheit zusammengesetzten Systemes, direkt der Thatsache des Gefühls und des Kunstsinnes, insbesondere der musikalischen

Stimmung entspricht, welche ihm als die nächste Analogie für die Religion gilt. Es kommt eben nicht auf eine objektive Beurteilung der Welt in diesem Schema an — das wäre Wissenschaft —, sondern darauf, dass man mit der so in Gott angeschauten Welt eins wird im Gefühl Ritschl hat Recht, wenn er sagt: Schl.s Auffassung der Religion als einer „Abart“ (?) und Analogie des musikalisches Sinnes konnte gar keine andere als die pantheistische Weltanschauung vertragen.

Wie aber kann Schl. mit dieser pantheistischen Vorstellung Gottes in seiner Dogmatik dem christlichen Glaubensbewusstsein gerecht werden, das doch in fast allen Punkten der Lehre unerbittlich eines persönlichen Gott fordert?

Das ist offenbar die wichtigste und interessanteste Frage dieses Kapitels, der wir uns nicht entziehen dürfen.

Aus der unbequemen Lage, in die Schl. durch seinen philosophischen Gottesbegriff hinsichtlich seiner Dogmatik geraten ist, sucht er sich nicht etwa durch Negieren zu befreien, nein, er ist, wie wir sehen werden, ehrlich bemüht, „seiner Philosophie in keinem Punkte durch seine Theologie widersprechen zu lassen.“

Von den Eigenschaften, die wir Gott beilegen, sagt Schl., dass sie „nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen“. Es kann demnach von göttlichen Eigenschaften, genau genommen, gar keine Rede sein; diese nämlich müssten sich gegenseitig begrenzen und ausschliessen und würden somit in Gott einen Gegensatz hineintragen, was aber sein Wesen, höchste Einheit aller Gegensätze zu sein, aufheben würde. Da nun nach Schl. das Schema, durch welches Gott in der Religion erkannt wird, das der schlechthinigen Ursächlichkeit ist, so sind die Eigenschaften Gottes nichts anderes als die verschiedenen „Brechungen“ dieses allein Wirklichen im religiösen Gemüt des Menschen. Den ganzen Prozess der Erkenntnis Gottes versteht Schl. also lediglich subjektiv, d. h. von seiten des Menschen aus, ohne dass ihm auf seiten Gottes etwas objektiv

Reales entspräche. Dieser Annahme liegt sein eigentümlich gefärbter Gottesbegriff zu Grunde. Ist Gott weiter nichts als Ursächlichkeit, d. h. Kraft, so kann er nicht persönlich gedacht werden, und darum können alle vom frommen Selbst bewusstsein behaupteten Eigenschaften Gottes, die seine Persönlichkeit zur Grundlage haben, nicht etwas Wirkliches in ihm bezeichnen. Von hier aus lässt sich auf die pantheistische Gottesvorstellung Schl.s mit Sicherheit zurückschliessen.

Noch deutlicher tritt diese in § 51 hervor, wo er die aus dem Verhältnis Gottes zur Welt sich ergebenden Eigenschaften der Ewigkeit, Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit einheitlich meint zusammenfassen zu können in den einen Ausdruck „ewige Allmacht“ oder „allmächtige Ewigkeit“. Sofern die göttliche Ursächlichkeit „dem Umfange nach“ der Gesamtheit der natürlichen gleich ist, reden wir von göttlicher Allmacht; sofern sie der „Art nach“ dieser entgegengesetzt ist, von göttlicher Ewigkeit. Aber Allmacht und Ewigkeit beziehen sich in gleicher Weise auf die göttliche Ursächlichkeit, sind also keine differenten Eigenschaften in Gott, sondern nur verschiedene Betrachtungsweisen ein und desselben Gegebenen. Ebenso werden die Eigenschaften der Allgegenwart als der den Raum bedingenden, selbst aber schlechthin raumlosen, und der Allwissenheit als der Geistigkeit der göttlichen Ursächlichkeit auf die Kategorie der absoluten Kraft zurückgeführt und damit wie ihre Objektivität, so auch die Persönlichkeit Gottes negiert.

Dieselbe Beobachtung machen wir hinsichtlich des Begriffes der Sünde bei Schl. Diese ist nach seiner Ansicht allemal dann vorhanden, wenn das Gottesbewusstsein in uns durch die auf die Einzelheiten der Welt sich beziehenden Erregungen des sinnlichen Selbstbewusstseins gehemmt wird und diese, statt von dem Gottesbewusstsein bestimmt zu werden und sich auf die Gesamtheit des Seins zu erstrecken, den Moment für sich ausfüllen. Die Sünde ist deshalb als ein positiver Widerstreit des Fleisches gegen den Geist zu begreifen. Man erkennt ohne Mühe, dass derartige Sätze über die Sünde erst nachträglich der christlichen Anschauung

angepasst sind. Von einer Beleidigung, die der Mensch durch die Sünde seinem Gotte zufügt, kann keine Rede sein, da dies einen persönlichen Gott voraussetzte. Der ganze Prozess des Sündigens hat vielmehr nur die eigene Subjektivität zu seinem ausschliesslichen Spielraum und steht mit Gott nur insofern in Beziehung, als schliesslich in gewisser Hinsicht auch die Sünde von ihm kausiert ist. Indem das Problem von Sünde und Schuld bei Schl. seinen rein sittlichen Charakter völlig verliert und zu einem rein kosmischen herabsinkt, werden wir auch hier wieder unmittelbar an Pantheismus erinnert, da dies bei der Vorstellung eines persönlichen Gottes unmöglich wäre.

Ebensowenig weisen uns die Eigenschaften Gottes, die Schl. aus dem Bewusstsein der Sündhaftigkeit ableitet, Heiligkeit und Gerechtigkeit, so selbstverständlich das auch scheint, auf einen persönlichen Gott hin. Auch diesen streitet er jede Objektivität ab und lässt sie nur für das subjektive Empfinden gelten; der göttlichen Gerechtigkeit entspricht nämlich bei dem Menschen das Bewusstsein der Strafwürdigkeit, der göttlichen Heiligkeit das der Sünde als solcher. Aber Gerechtigkeit und Heiligkeit selbst sind doch nur Modalitäten der absoluten Kausalität, die sich ergeben aus der Betrachtung der Sünde in ihrem Verhältnis zur Erlösung. Die Heiligkeit ist diejenige göttliche Kausalität, durch welche das Gewissen gesetzt ist; da dies aber nach Schl. das sittliche Bewusstsein einer Gesamtheit von Menschen, d. h. sittliches wie bürgerliches Gesetz ist, so bezeichnet Gottes Heiligkeit nur die in dem Gesamtleben der Menschen gesetzgebende göttliche Ursächlichkeit (Gl. l. I, § 83, 2. 3.); die göttliche Gerechtigkeit ist diejenige Ursächlichkeit, durch welche ein notwendiger Zusammenhang von Sünde und Übel gesetzt ist. Also ist der einzelne Mensch weder Gegenstand der göttlichen Gerechtigkeit (Schl. redet immer von Gesamtschuld und Gesamtstrafe), noch hat er persönlich die Empfindung der göttlichen Heiligkeit, sondern in beiden Fällen nur die Gesamtheit. Das Problem so zu wenden, war für Schl., wenn er konsequent bleiben wollte, unbedingt nötig; denn nur,

wenn der Mensch ein persönliches Verhältnis zu Gott hat und damit Gott auch als Person setzt, kann er als Einzelner etwas von seiner Heiligkeit empfinden oder Objekt der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes sein.

Wenn endlich Schl. die Eigenschaften der göttlichen Barmherzigkeit und Güte gänzlich aus dem dogmatischen Gebiet verweist, da beide in Gott den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen übertragen, so werden wir das von seiner pantheistischen Gottesvorstellung aus völlig verstehen können; denn ein Gott, der Barmherzigkeit und Güte erzeigt, kann gar nicht anders als persönlich gedacht werden.

Auch Schl.s Christologie zersprengt nicht den naturalistisch-pantheistischen Rahmen seiner religionsphilosophischen Anschauungen. Er acceptiert zwar die paulinische Bezeichnung Christi als des zweiten Adam, giebt ihr aber die Paulus ganz fern liegende Wendung, dass die Erscheinung des Erlösers anzusehen ist als Erhaltung und zugleich Kulminationspunkt der seit der Schöpfung der menschlichen Natur eingepflanzten, je länger je mehr aber im Niedergang begriffenen Kräftigkeit des Gottesbewusstseins. Christus aber ist ihm an sich weiter nichts als ein einzelnes, wenn auch höchst bedeutsames Glied in der Kette der von der schlechthinigen Kausalität verursachten Umstände, aber die eigentliche religiöse und ethische Bedeutung Christi kommt in keiner Weise zu ihrem Recht. Von einer persönlichen Lebens- und Liebesgemeinschaft Jesu mit seinem himmlischen Vater weiss Schl. nichts zu sagen.

Es bedarf nun kaum einer weiteren Ausführung, wie auch alle Folgelehren Schl.s von dem „Geschäfte Christi", der Erlösung, unter dem bestimmenden Einfluss seiner eigentümlichen, durch seinen pantheistischen Gottesbegriff bedingten Auffassung der Person Christi stehen. Die erlösende Thätigkeit desselben realisiert sich in der Aufnahme der Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins, seine versöhnende in die Aufnahme der Gläubigen in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit, in welcher dann der Zusammenhang

zwischen Übel und Sünde und damit das Bewusstsein der Strafwürdigkeit aufgehoben ist. Etwas anderes will auch der Begriff der Sündenvergebung nicht besagen. — Ebenso kann sich die hohepriesterliche Vertretung Christi uns zu gut beim Vater nur auf die Reinigung und Vervollständigung unseres Gottesbewusstseins beziehen, wie auch die Adoption seitens Gottes nur in dem Ablegen des alten und Anziehen des neuen Menschen besteht. Damit ist alles wieder auf das subjektive Gebiet geworfen. Und von hier aus können wir wiederum einen Rückschluss auf Schl.s Pantheismus machen; denn alle diese Akte, die, objektiv gefasst, rein innergöttlich sind, setzen ebendeshalb einen persönlichen Gott voraus; nur indem Schl. sie auf die menschliche Sukjektivität übertrug, vermochte er diese Konsequenz zu umgehen und seine bis dahin durchgeführte Vorstellung von Gott (d. h. die pantheistische) beizubehalten.

Es erübrigt noch, die auf die Erlösung bezüglichen göttlichen Eigenschaften der Liebe und Weisheit zu behandeln. Unter die Begriffe der allmächtigen Liebe und verwaltenden Weisheit verteilt sich die gesamte dem Erlösungswerke zu Grunde liegende höchste Ursächlichkeit, indem jene das Moment der Gesinnung, diese die Art der Ausführung bezeichnet. In beiden drückt sich die göttliche Weltregierung aus. Der schöpferische Wille Gottes, sagt Schl., ist einerseits Liebe, sofern nur durch Wesensmitteilung der höchten Einheit die Vielheit als Ganzes organisiert werden kann, und derselbe schöpferische Wille kann als Weisheit bezeichnet werden, wenn man unter dieser die Kunst versteht, gleichsam die göttliche Liebe vollkommen zu realisieren und so die vielen, individuell verschiedenen Menschen zur Einheit eines Kunstwerks zu verbinden, was nur durch Schonung der Individualität möglich ist. Beide Eigenschaften fallen also doch wieder zusammen (§ 165 ff.) und gehen auf die göttliche Ursächlichkeit zurück. Wenn nun auch in der Begriffsbestimmung der göttlichen Liebe und Weisheit der kosmische Einheitsgedanke Schl.s wieder stark hervortritt und wir so unmittelbar wieder an Pantheismus erinnert werden, so scheinen doch die Ausdrücke

„Gesinnung Gottes“ und „schöpferischer Wille“ diese Vermutung hinfällig zu machen. Aber Schl. hebt die eigentliche Bedeutung dieser Ausdrücke selbst auf, indem er sagt: produktive Kraft und künstlerisch gliedernder Verstand sind in der absoluten Kausalität ein und dasselbe.

2. Kritik.

Wenn Schl. sich gegen den Vorwurf des Pantheismus stets so energisch wehrt, dass er ihn geradezu fast „unbegreiflich“ findet, da er doch Gott und Welt sehr scharf trenne, so lässt sich dies nur aus seiner einseitigen Auffasssung vom Wesen des Pantheismus erklären. Seine Verteidigung in dem „Sendschreiben an Lücke“ (Theol. Stud. u. Krit. II, 2. 3), dass seine Dogmatik gar nicht pantheistisch sein könne, weil Pantheismus Philosophie, seine Dogmatik aber kein philosophisches System sei, verschlägt offenbar nicht im geringsten. Wir sahen überall, in wie engem Zusammenhang seine Glaubenslehre mit seiner Philosophie steht, nur dass er diese anders als jene orientiert sein lässt, jene vom Gefühl, diese vom Denken her. Das Wort „Pantheismus“ aber thut nicht das mindeste zur Sache. Diesen Grund hält er augenscheinlich auch selbst nicht für stichhaltig; vielmehr glaubt er sich damit hinreichend auch gegen jeden „Schein von Pantheismus“ verwahrt zu haben, dass er zwischen Gott und Welt einen Unterschied konstatiert. Er sieht eben überall nur da Pantheismus, wo in Gott selbst die Vielheit und Differenz übertragen wird. Diese Definition ist jedoch keineswegs erschöpfend, sondern ist nur ein Merkmal des Pantheismus, das diesen schon zum Materialismus stempelt und darum kaum noch für die Begriffsbestimmung jenes in Betracht kommt. Was aber die beiden Hauptcharkateristika des Pantheismus anbelangt, dass er die Ausser- und Überweltlichkeit Gottes leugnet und ferner ihm die Persönlichkeit abspricht, d. h. ihn nicht als ein für sich selbst bestehendes, mit selbstbewusstem und vernünftigem Denken und Wollen ausgestattetes Wesen gelten lässt, so ist Schl. ohne Zweifel Pantheist. Gass bemüht sich in seiner „Geschichte der pro-

testantischen Dogmatik IV", vergeblich nachzuweisen, dass Gottes Persönlichkeit von den „Prinzipien Schl.s keineswegs ausgeschlossen", sondern bei dem „Mangel einer zusammenfassenden Gotteslehre nur nicht klar ausgesprochen und ausgeführt sei." Will man dem System Schl.s einen persönlichen Gott vindicieren, so macht man es in seinen Grundlagen völlig unverständlich und zu einem wahren Konglomerat von Unklarheiten, Widersprüchen und Inkonsequenzen.

Eine andere Frage ist freilich die, ob nicht ein unpersönlicher Gott von dem vernünftigen Denken schlechterdings gefordert werde und darum die Annahme desselben für eine reine Glaubensweise durchaus notwendig sei. Die Vertreter dieser Meinung, voran Schl. selbst, behaupten mit Recht: Persönlichkeit bedeute Individualität, mithin Endlichkeit, Beschränktheit, jedenfalls Gegensatz zur Absolutheit, die doch in erster Linie Gottes Wesen konstituiere. Alle einzelnen Seiten ferner, die als bestimmende Momente der empirischen Persönlichkeit hervortreten, insbesondere Charakter und Gemüt, seien — als Prädikate des absoluten Wesens gesetzt — ganz und gar undenkbar. Dazu kommt noch die Schwierigkeit, dass man durch die Prädizierung Gottes als Persönlichkeit ihn selbst mit den übrigen Persönlichkeiten innerhalb des Weltganzen zu einer Vielheit zusammenzufassen genötigt ist und darum die Frage nach der Existenz eines sie alle selbst wiederum ein- und zusammenfassenden Prinzips unlösbar bleibt, kurz dass der so gefasste Gottesbegriff in Widerspruch gerät mit sich selbst, Gott als das oberste Prinzip alles Seienden zu setzen, und deshalb ihn nur als ein scheinbar Überweltliches aufzeigt. Das alles ist ohne weiteres zuzugeben.

Aber auf der andern Seite ist doch zu beachten, dass die ganze geschichtliche Entwicklung des religiösen Bewusstseins, die im Christentum kulminiert, mit Notwendigkeit auf einen ethischen Theismus hindrängte. Wer diese Entwicklung nicht als eine Illusion bezeichnen will, muss die Anwendbarkeit des Persönlichkeitsbegriffes auf das höchste Wesen einräumen; denn ein ethischer Theismus fordert um jeden Preis

einen persönlichen Gott. Und nur, indem Schl. die sittlichen Gegensätze von Sünde und Gnade, Schuld und Gesetz, natürlicher Ohnmacht und ewiger Lebensbestimmung durch die rein kosmischen von Geist und Natur, von Individuum und Gattung verdrängt und dem im religiösen Bewusstsein gesetzten Glaubensinhalt jede Objektivität abgesprochen hat, vermochte er mit seinen philosophischen Voraussetzungen eine Beschreibung des christlichen Glaubens zu geben. Weil aber doch auch Schl. in dem Christentum eine sittliche Religion sieht, so waren bei seinem zähen Festhalten an seinen philosophischen Prinzipien Widersprüche für ihn ganz unvermeidlich. Solch ein klaffender Widerspruch begegnet uns vor allem in seiner Christologie (s. o, S. 45 f.) ferner darin, dass er die persönliche Unsterblichkeit des Individuums nach und nach immer mehr zuzugeben sich genötigt sieht: „Der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit hängt mit unserm Glauben an den Erlöser zusammen"; insofern als dieser sich die Fortdauer der Persönlichkeit zuschreibt, dürfen auch wir „vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur in ihm und in uns" eine solche erwarten (Gl. l. II. § 158, 2).

Schliesslich findet sich auch eine Inkonsequenz in seinen Sätzen über die Prädestination. Wenn hier die indirekte Vorherbestimmung zum Bösen im Unglauben gefunden, dieser aber als eine Folge vom Ausbleiben der wirksamen Hilfe Gottes beschrieben wird, so fragt man sich umsonst, wie denn hier das Ausbleibenkönnen der göttlichen Hilfe vereinbar ist mit dem Satze von der Identität des göttlichen Könnens und Wirkens. Die Lehre von der Prädestination, die einen Unterschied von potentia und actus in Gott involviert, lässt sich bei der Annahme eines unpersönlichen Gottes eben nicht halten.

Hier muss auch noch betont werden, dass zwischen Schl s Interesse an dem Wert der persönlichen sittlichen Eigentümlichkeit jedes Einzelnen und seinem pantheistischen Schema doch keine rechte Übereinstimmung besteht. Man sollte doch meinen, dass man das Ziel der Vernichtung der Individualität eher auf dem umgekehrten Wege des Verzichtes auf Aus-

zwischen Übel und Sünde und damit das Bewusstsein der Strafwürdigkeit aufgehoben ist. Etwas anderes will auch der Begriff der Sündenvergebung nicht besagen. — Ebenso kann sich die hohepriesterliche Vertretung Christi uns zu gut beim Vater nur auf die Reinigung und Vervollständigung unseres Gottesbewusstseins beziehen, wie auch die Adoption seitens Gottes nur in dem Ablegen des alten und Anziehen des neuen Menschen besteht. Damit ist alles wieder auf das subjektive Gebiet geworfen. Und von hier aus können wir wiederum einen Rückschluss auf Schl.s Pantheismus machen; denn alle diese Akte, die, objektiv gefasst, rein innergöttlich sind, setzen ebendeshalb einen persönlichen Gott voraus; nur indem Schl. sie auf die menschliche Sukjektivität übertrug, vermochte er diese Konsequenz zu umgehen und seine bis dahin durchgeführte Vorstellung von Gott (d. h. die pantheistische) beizubehalten.

Es erübrigt noch, die auf die Erlösung bezüglichen göttlichen Eigenschaften der Liebe und Weisheit zu behandeln. Unter die Begriffe der allmächtigen Liebe und verwaltenden Weisheit verteilt sich die gesamte dem Erlösungswerke zu Grunde liegende höchste Ursächlichkeit, indem jene das Moment der Gesinnung, diese die Art der Ausführung bezeichnet. In beiden drückt sich die göttliche Weltregierung aus. Der schöpferische Wille Gottes, sagt Schl., ist einerseits Liebe, sofern nur durch Wesensmitteilung der höchten Einheit die Vielheit als Ganzes organisiert werden kann, und derselbe schöpferische Wille kann als Weisheit bezeichnet werden, wenn man unter dieser die Kunst versteht, gleichsam die göttliche Liebe vollkommen zu realisieren und so die vielen, individuell verschiedenen Menschen zur Einheit eines Kunstwerks zu verbinden, was nur durch Schonung der Individualität möglich ist. Beide Eigenschaften fallen also doch wieder zusammen (§ 165 ff.) und gehen auf die göttliche Ursächlichkeit zurück. Wenn nun auch in der Begriffsbestimmung der göttlichen Liebe und Weisheit der kosmische Einheitsgedanke Schl.s wieder stark hervortritt und wir so unmittelbar wieder an Pantheismus erinnert werden, so scheinen doch die Ausdrücke

„Gesinnung Gottes“ und „schöpferischer Wille“ diese Vermutung hinfällig zu machen. Aber Schl. hebt die eigentliche Bedeutung dieser Ausdrücke selbst auf, indem er sagt: produktive Kraft und künstlerisch gliedernder Verstand sind in der absoluten Kausalität ein und dasselbe.

2. Kritik.

Wenn Schl. sich gegen den Vorwurf des Pantheismus stets so energisch wehrt, dass er ihn geradezu fast „unbegreiflich“ findet, da er doch Gott und Welt sehr scharf trenne, so lässt sich dies nur aus seiner einseitigen Auffasssung vom Wesen des Pantheismus erklären. Seine Verteidigung in dem „Sendschreiben an Lücke“ (Theol. Stud. u. Krit. II, 2. 3), dass seine Dogmatik gar nicht pantheistisch sein könne, weil Pantheismus Philosophie, seine Dogmatik aber kein philosophisches System sei, verschlägt offenbar nicht im geringsten. Wir sahen überall, in wie engem Zusammenhang seine Glaubenslehre mit seiner Philosophie steht, nur dass er diese anders als jene orientiert sein lässt, jene vom Gefühl, diese vom Denken her. Das Wort „Pantheismus“ aber thut nicht das mindeste zur Sache. Diesen Grund hält er augenscheinlich auch selbst nicht für stichhaltig; vielmehr glaubt er sich damit hinreichend auch gegen jeden „Schein von Pantheismus“ verwahrt zu haben, dass er zwischen Gott und Welt einen Unterschied konstatiert. Er sieht eben überall nur da Pantheismus, wo in Gott selbst die Vielheit und Differenz übertragen wird. Diese Definition ist jedoch keineswegs erschöpfend, sondern ist nur ein Merkmal des Pantheismus, das diesen schon zum Materialismus stempelt und darum kaum noch für die Begriffsbestimmung jenes in Betracht kommt. Was aber die beiden Hauptcharkateristika des Pantheismus anbelangt, dass er die Ausser- und Überweltlichkeit Gottes leugnet und ferner ihm die Persönlichkeit abspricht, d. h. ihn nicht als ein für sich selbst bestehendes, mit selbstbewusstem und vernünftigem Denken und Wollen ausgestattetes Wesen gelten lässt, so ist Schl. ohne Zweifel Pantheist. Gass bemüht sich in seiner „Geschichte der pro-

testantischen Dogmatik IV“, vergeblich nachzuweisen, dass Gottes Persönlichkeit von den „Prinzipien Schl.s keineswegs ausgeschlossen“, sondern bei dem „Mangel einer zusammenfassenden Gotteslehre nur nicht klar ausgesprochen und ausgeführt sei.“ Will man dem System Schl.s einen persönlichen Gott vindicieren, so macht man es in seinen Grundlagen völlig unverständlich und zu einem wahren Konglomerat von Unklarheiten, Widersprüchen und Inkonsequenzen.

Eine andere Frage ist freilich die, ob nicht ein unpersönlicher Gott von dem vernünftigen Denken schlechterdings gefordert werde und darum die Annahme desselben für eine reine Glaubensweise durchaus notwendig sei. Die Vertreter dieser Meinung, voran Schl. selbst, behaupten mit Recht: Persönlichkeit bedeute Individualität, mithin Endlichkeit, Beschränktheit, jedenfalls Gegensatz zur Absolutheit, die doch in erster Linie Gottes Wesen konstituiere. Alle einzelnen Seiten ferner, die als bestimmende Momente der empirischen Persönlichkeit hervortreten, insbesondere Charakter und Gemüt, seien — als Prädikate des absoluten Wesens gesetzt — ganz und gar undenkbar. Dazu kommt noch die Schwierigkeit, dass man durch die Prädizierung Gottes als Persönlichkeit ihn selbst mit den übrigen Persönlichkeiten innerhalb des Weltganzen zu einer Vielheit zusammenzufassen genötigt ist und darum die Frage nach der Existenz eines sie alle selbst wiederum ein- und zusammenfassenden Prinzips unlösbar bleibt, kurz dass der so gefasste Gottesbegriff in Widerspruch gerät mit sich selbst, Gott als das oberste Prinzip alles Seienden zu setzen, und deshalb ihn nur als ein scheinbar Überweltliches aufzeigt. Das alles ist ohne weiteres zuzugeben.

Aber auf der andern Seite ist doch zu beachten, dass die ganze geschichtliche Entwicklung des religiösen Bewusstseins, die im Christentum kulminiert, mit Notwendigkeit auf einen ethischen Theismus hindrängte. Wer diese Entwicklung nicht als eine Illusion bezeichnen will, muss die Anwendbarkeit des Persönlichkeitsbegriffes auf das höchste Wesen einräumen; denn ein ethischer Theismus fordert um jeden Preis

einen persönlichen Gott. Und nur, indem Schl. die sittlichen Gegensätze von Sünde und Gnade, Schuld und Gesetz, natürlicher Ohnmacht und ewiger Lebensbestimmung durch die rein kosmischen von Geist und Natur, von Individuum und Gattung verdrängt und dem im religiösen Bewusstsein gesetzten Glaubensinhalt jede Objektivität abgesprochen hat, vermochte er mit seinen philosophischen Voraussetzungen eine Beschreibung des christlichen Glaubens zu geben. Weil aber doch auch Schl. in dem Christentum eine sittliche Religion sieht, so waren bei seinem zähen Festhalten an seinen philosophischen Prinzipien Widersprüche für ihn ganz unvermeidlich. Solch ein klaffender Widerspruch begegnet uns vor allem in seiner Christologie (s. o, S. 45 f.) ferner darin, dass er die persönliche Unsterblichkeit des Individuums nach und nach immer mehr zuzugeben sich genötigt sieht: „Der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit hängt mit unserm Glauben an den Erlöser zusammen"; insofern als dieser sich die Fortdauer der Persönlichkeit zuschreibt, dürfen auch wir „vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur in ihm und in uns" eine solche erwarten (Gl. l. II. § 158, 2).

Schliesslich findet sich auch eine Inkonsequenz in seinen Sätzen über die Prädestination. Wenn hier die indirekte Vorherbestimmung zum Bösen im Unglauben gefunden, dieser aber als eine Folge vom Ausbleiben der wirksamen Hilfe Gottes beschrieben wird, so fragt man sich umsonst, wie denn hier das Ausbleibenkönnen der göttlichen Hilfe vereinbar ist mit dem Satze von der Identität des göttlichen Könnens und Wirkens. Die Lehre von der Prädestination, die einen Unterschied von potentia und actus in Gott involviert, lässt sich bei der Annahme eines unpersönlichen Gottes eben nicht halten.

Hier muss auch noch betont werden, dass zwischen Schl s Interesse an dem Wert der persönlichen sittlichen Eigentümlichkeit jedes Einzelnen und seinem pantheistischen Schema doch keine rechte Übereinstimmung besteht. Man sollte doch meinen, dass man das Ziel der Vernichtung der Individualität eher auf dem umgekehrten Wege des Verzichtes auf Aus-

prägung der individuellen Anlagen erreicht, während man durch Wertlegung auf dieselbe ihm gerade auszuweichen scheint.

Ferner: Wenn das Ganze der Welt in der Religion so angeschaut wird, dass in demselben eine Zweckbestimmung auf den religiösen Menschen selbst nicht nur eingeschlossen ist, sondern sich offenbart; wenn nach den Reden der religiöse Mensch getragen ist von dem Eindrucke der „allgemeinen väterlichen Fürsorge“; wenn in der Geschichtsbetrachtung, wie Schl. will, nicht die tragische Idee des Schicksals, sondern die Vorstellung von einem „hohen Weltgeist“, der „lächelnd über alles hinweggeht, was ihm sich lärmend widersetzt“, gelten soll: so wird durch all das energisch die Persönlichkeit Gottes gefordert (Ritschl).

Was nun schliesslich die Einwände angeht, die auch Schl. im Interesse des denkenden Verstandes gegen den Begriff eines persönlichen Gottes erhebt, so erledigen sich diese durch die Erwägung, dass im Wesen der Persönlichkeit das Moment der Endlichkeit und Beschränktheit nicht ausschliesslich das Bestimmende ist, wenigstens nicht für den Stand der Überzeugung, für den Gott als das lebendige Prinzip des Ethischen bereits feststeht. Im Gegenteil scheint von diesem Standpunkte aus gerade die ethische Bestimmtheit der Persönlichkeit auf eine unmittelbare Verwandtschaft ihres Wesens mit dem Göttlichen hinzudeuten, so dass das Individuum dem Wesen Gottes um so näher gerückt scheint, um so mehr sein „Bild“ an sich trägt, je mehr es wirklich zur Persönlichkeit wird.

Damit dürften wir den Kreis unserer Untersuchungen durchlaufen haben. Das Endresultat wird sich folgendermassen zusammenfassen lassen: Schl. hat den „Entschluss“, seine Dogmatik in völlige Harmonie mit seiner Philosophie zu bringen und zwar ohne beide in gegenseitige Abhängigkeit voneinander zu stellen, wirklich im grossen und ganzen streng durchgeführt, er hat aber dies nicht gekonnt ohne Verkürzung und Gefährdung des christlichen Glaubens in seinen wichtigsten Bestandteilen. Wenn man daraus den allgemeinen,

gewiss berechtigten Schluss ziehen will, dass wissenschaftliches und religiöses Erkennen sich niemals decken werden, so darf das nicht ein Grund zur Klage über diese Thatsache sein, sondern vielmehr zur Freude und Beruhigung. Denn von dem Augenblick an, da der denkende Verstand von sich aus auf die letzten und tiefsten Glaubensgewissheiten des christlichen Bewusstseins gelangte, würde das Christentum aufhören, die geoffenbarte und absolute und d. h. überhaupt die Religion zu sein.



Lebenslauf.

Der Verfasser, Eugen Alfred Nikolaus Franzenburg, evangelischer Konfession, wurde als der Sohn des Königlichen Regierungsbaumeisters Johann Nikolaus Franzenburg und seiner Ehefrau Anna geb. Fuhrmann zu Tempelhof bei Berlin am 26. April 1877 geboren. Er besuchte von Ostern 1884 bis Michaelis 1891 die Schillmannsche Privatknabenschule zu Berlin, darauf das Königliche Friedrich-Wilhelms-Gymnasium ebenda, das er Michaelis 1897 mit dem Zeugnis der Reife verliess. Von da ab bis Michaelis 1900 studierte er in Berlin und Erlangen Theologie; daneben hörte er philosophische Vorlesungen und nahm an philosophischen Übungen teil. Besonders reiche Anregung und Förderung verdankt er den Herren Professoren:

Falckenberg, Gunkel, A. Harnack, Kaftan, Paulsen,
R. Seeberg, v. Soden, Thümmel, Weiss, Zahn.

An dieser Stelle seien auch noch die „Theologischen Studentenvereine“ zu Berlin und Erlangen erwähnt, denen der Vf. als Mitglied angehörte und denen er in wissenschaftlicher wie geselliger Hinsicht grossen Dank schuldet.

Im Mai 1901 bestand er vor dem Königl. Konsistorium zu Berlin das erste theologische Examen und ist seitdem, nach Absolvierung des sechswöchentlichen Seminarkursus zu Köpenick, von der genannten Behörde in predigtamtlicher Thätigkeit beschäftigt.



 Franzenberg, Eugen
Absolutheit, Geistigkeit. 315993

MAR 6 - 1960 John Saarinen
MAR 13 1960 6021 Kenwood

Mar 30 '60 Spiegler
Jul 7 '61

Nov 24 '61
Nov 24 '61 RENEWED
Dec 14

Mar 2 Mary Williams
Mar 16 '62 1414 E. 59th

Mar 16 '62 RENEWED
Mar 30 '62

JAN 22 1964 Sues Oshima
Snell

NOV 16 1964 Han Gory Sun


UNIVERSITY OF CHICAGO
24 993 919

